

El espíritu de la liturgia

Una introducción

J. Ratzinger

EDICIONES CRISTIANDAD



EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA

UNA INTRODUCCIÓN

EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA

UNA INTRODUCCIÓN

JOSEPH RATZINGER



Introduzione allo Spirito della Liturgia

Título original:
EINFÜHRUNG IN DEN GEIST DER LITURGIE

Traducción del aleman:
RAQUEL CANAS

Revisión:
ALFONSO SÁNCHEZ-REY LÓPEZ DE PABLO

Serrano 51, 1.° izq.
28006 Madrid

ISBN: 84-7057-438-8
Depósito legal: M. 42.351-2001

Printed in Spain

Impreso en Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Este libro, culminación de estudios anteriores del autor dedicados a pensar el contenido y las formas de la liturgia[1], tiene detrás de sí un siglo de teología, de reconstrucción de fundamentos de la existencia cristiana y de encuentro con la conciencia histórica.

I. «Sobre el Espíritu de la Liturgia» de R. Guardini (1918)

Ratzinger remite explícitamente, y lo explica en el prólogo, a otro libro clásico, que en 1918 se convirtió en el símbolo y guía del movimiento litúrgico: R. Guardini, *Sobre el espíritu de la liturgia*, editado en la colección «Ecclesia orans» de la Abadía benedictina de María Laach[2]. Ese mismo año se publicaba en Friburgo *El memorial del Señor en la liturgia de los primeros siglos*, de Odo Casel[3]. Lo

---

1 Especialmente: *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Desclée (Bilbao 1999), *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy*, Sígueme (Salamanca 1999), *Informe sobre la fe* (Madrid 1985) 131-148 («La liturgia entre antigüedad y novedad») y los capítulos dedicados a la cuestión en los libros de conversaciones mantenidas con el periodista P. Seewald, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausenwende*, Deutsche Verlags-Antstalt (Stuttgart 1996); *íd., Gott und Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*, Deutsche Verlags-Anstalt (Stuttgart 2000) 296-378.

2 La última edición es la 20, publicada por Matthias-Grünewald Verlag (Mainz) y Verlag Ferdinand Schöningh (Paderborn 1997). Al castellano fue traducido por el P. Félix García O.S.B., Biblioteca Menéndez Pelayo, (Barcelona 1933). En 1962 aparecía en 3.ª edición. En 1999 Cuadernos Phase, Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona, sin ninguna indicación de procedencia, reedita la traducción anterior. Nosotros citaremos la 2.ª edición de la traducción del P. F. García (Barcelona 1946).

3 O. Casel, *Das Gedächtnis der Herrn in der altchristlichen Liturgie* (Freiburg 1918). La conexión entre el redescubrimiento de Cristo, la iglesia y la litur-

que estos dos nombres significan para la renovación del cristianismo, desde la recuperación de las experiencias fundadoras junto con los signos actualizadores y universalizadores de la persona de Cristo, eso lo significan en el análisis de la experiencia religiosa universal otras dos obras aparecidas en las mismas fechas: F. Heiler, *La oración. Un estudio de historia y de psicología de la religión* (1918)[4]. Una año antes había publicado su obra clásica R. Otto, *Lo Sagrado. Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional* (1917)[5].

Por estos mismos años tiene lugar la ruptura del protestantismo con la teología liberal, la controversia de Barth con A. Harnack y el protestantismo cultural, los inicios de la teología dialéctica por un lado y de la teología existencial por otro[6]. Desde el punto de vista filosófico, la fenomenología de Husserl inicia el desplazamiento progresivo respecto de la supremacía que había ejercido el kantismo (Rickert, Windelband, Natorp, Cohen, Escuela de Marburgo...). Es el retorno a las cosas: la voluntad de dejar que la realidad se muestre, que el mundo adquiera pre-

---

gia, se atestigua en la aparición por estas mismas fechas de dos libros clásicos, del autor más vendido en la iglesia católica durante la primera mitad del siglo: C. Marmión, *Jesucristo, vida del alma* (1917); *íd.*, *Jesucristo en sus misterios* (1919). Aparecía también: I. Gomá, *Valor educativo de la liturgia católica* (Barcelona 1918).

[4] H. F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (München-Basel 1918, [5]1923).

[5] R. Otto, *Das Heilige* (1917). Trad. española: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. por F. Vela a sugerencia de J. Ortega y Gasset, quien lo cita (Obras Completas VII, 487 nota; VIII, 213), y publicado en la «Revista de Occidente».

[6] Para una primera información sobre este decenio, cfr. H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX* (Madrid 1970); R. Gibellini, *La teología en el siglo XX* (Santander 1998) 15-34, y sobre todo la correspondencia entre Harnack y Barth (1923), en K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten* (Zollikon 1957) 7-31.

sencia real y el hombre tome la palabra. Manifestación por sí mismos del ser, de la vida, de la persona, de Dios[7]. Desde el punto de vista religioso esto supone dejar a Dios ser Dios, consentir a que se revele como Dios en la historia, no imponer unas condiciones a las cuales tendría que atenerse para revelarse como Dios. Retorno a las cosas, retorno al hombre entero más acá de la razón, en la vida, los sentidos, el mundo; retorno al reconocimiento gozoso y consentimiento humilde al Misterio que se revela como quiere más allá de nuestras conjeturas.

¿Cuáles son las cuestiones de fondo que caracterizan esta ruptura histórica y que se expresan en el libro de Guardini?[8]. Estaba teniendo entonces lugar el tránsito de una visión centrada sobre la subjetividad del hombre a otra más radical: la implantación del sujeto en la realidad, el acogimiento de una libertad que precediéndonos nos hace ser, la anterioridad de la historia y de la comunidad sobre el individuo, la primacía de la verdad real sobre la construcción de nuestra libertad y, por tanto, del Logos sobre el Ethos, la soberanía de la belleza inseparable de la ver-

---

[7] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (1928), se rebela por un lado contra el imperialismo de la física y, por otro lado, contra la reducción de la filosofía a teoría del conocimiento, a la vez que expone la reclamación de cada orden de saber a pensar y realizarse desde sí mismo. «No puede sorprendernos la aparición reciente de una teología que se rebela contra la jurisdicción filosófica. Porque hasta la fecha fue la teología un afán de adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, un intento de hacer para ésta admisible la sinrazón del misterio. Mas la nueva "teología dialéctica" rompe radicalmente con tan añejo uso y declara el saber de Dios independiente y totalmente soberano». J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe (Madrid 11973) 51-52.

[8] Exposición del trasfondo general, filosófico y teológico dentro del cual surge la obra de Guardini, en la biografía por H. B. Gerl, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk* (Mainz 1985) y el propio J. Ratzinger, «Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Ansatz», en el volumen colectivo editado por él: *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini* (Düsseldorf 1985) 121-144.

dad, la irreductibilidad del sentido a la eficacia[9]. Es la ética de los valores frente a la ética de los imperativos, el principio del bien y de la perfección frente al mero deber y obligación. Scheler contra Kant[10]. Aparece la religión como algo primigenio y constitutivo de la existencia humana, anterior a la determinación moral y no reducible a ella[11]. La experiencia religiosa no es adveniente, ni derivada, ni convalidable desde ningún otro tribunal; se afirma con origen y sentido, meta y contenido propios. La religión no acepta existir con permiso de la metafísica o de la moral (Kant), y menos se deja reducir a epifenómeno derivado de las condiciones sociales, políticas o económicas (Marx)[12].

Esto significa para el cristianismo recuperar su dimensión específica como religión histórica, prolongando una

---

[9] Cfr. R. Guardini, «De la primacía del Logos sobre el Ethos», y «La liturgia como juego», en *El Espíritu de la liturgia*, 181-197; 137-158. Con este capítulo inició Guardini una nueva comprensión de lo humano pasando del *homo cogitans* y del *homo faber* al *homo orans* y al *homo ludens*, como factores determinantes de la cultura humana, que encontrarán su expresión clásica en las obras de J. Huizinga, *El elemento lúdico de la cultura* (Viena 1934), editado posteriormente con el título *Homo ludens* (Leyden 1938), y desde el punto de vista teológico en: H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Eranos Jahrbuch (Zürich 1948).

[10] Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertlehre* (1916), en *Werke* II (Bern-München[5] 1966). Trad. castellana: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético I-II* (Buenos Aires 1948-Madrid 2001).

[11] Cfr. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza (Madrid 1969), y las reflexiones de A. Vergote, *Modernité et christianisme* (Paris 1999) 142-144.

[12] Compárense las dos afirmaciones siguientes: «Yo no he esquivado la consecuencia metodológica de que la religión se debe disolver en ética». H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Giessen 1915) 42, y: «La fe en el Dios de la religión no vive —incluso como fe religiosa natural— por gracia de la metafísica». M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen I. Religiöse Erneuerung* (Leipzig 1921) 337. Cfr. O. González de Cardedal, *Ética y Religión* (Madrid 1977).

experiencia originaria de revelación y actualizando la encarnación de Dios en la ulterior historia humana. No es por tanto mera doctrina ni sólo ética sino que remite a hechos fundantes, a la persona de Cristo confesado como el Hijo de Dios encarnado, a su muerte en Cruz, al hecho de la resurrección y a la experiencia originaria del Espíritu; por tanto a Dios en tiempo, mundo y cuerpo. En Cristo, Dios mismo, el Misterio personal, que por su plenitud de vida y de luz desborda y ciega al hombre, se introduce en nuestra historia. En él se nos revela el designio salvífico que tiene Dios para los hombres y que, preparado en la historia anterior por la revelación profética y la cultura de los pueblos, ha encontrado en su persona la figura expresiva. En la pasión y muerte de Cristo no estamos asistiendo sólo a los sufrimientos de un hombre sino a la pasión de Dios. Por ella se prometía y juraba en nuestra tradición clásica. «No lo haré otra vez, señor mío; *por la pasión de Dios*, que no lo haré otra vez», se dice en el Quijote[13]. Cristo es finalmente el Misterio en persona, la esperanza de la gloria (Col 1,27), que encuentra en la iglesia su expresión comunitaria y el órgano de actualización y universalización permanentes[14].

El cristianismo no es, por tanto, mera religión de naturaleza, ni sólo resultado de una cultura, sino expresión de la manifestación definitiva de Dios en la historia personal de Cristo con su prolongación mediante una comunidad de fe, celebración y acción que incluye a la vez realidades materiales y significaciones transcendentes, cuerpos y

---

[13] I, 4.

[14] O. Casel es uno de los primeros en superar el concepto vulgar o filosófico de «misterio», comprendido como enigma por resolver o irresoluble, para entenderlo tal como aparece en los últimos libros del AT y en las cartas de la cautividad. Cfr. O. Casel, «Retorno al misterio», en *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953) 35-48, y L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique* (Paris 1986).

símbolos. El símbolo, el rito, la celebración como memoria actualizadora del origen fundador, son así constitutivos del cristianismo concreto. De esta forma él se separa de una metafísica idealista que sitúa la relación con Dios en el mero centro del espíritu y como acto del solo individuo, al que la comunidad advendría como un aditamento ulterior e insignificante.

El movimiento litúrgico significa en esos años una recuperación de los fundamentos del cristianismo, instaurando la conexión entre liturgia, cristología e iglesia, intentando superar por un lado la neoescolástica y por otro el modernismo[15]. De nuevo resulta significativo que publiquen en el mismo año 1922 R. Guardini, *Sobre el sentido de la Iglesia* (donde estampa la frase clásica: «La Iglesia renace en las almas») y O. Casel, *La liturgia como celebración de los misterios*[16]. Con ello se rompe la comprensión individualista del cristianismo, que había dominado los últimos decenios del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Quien quiera comprobar lo que eran ese individualismo y subjetivismo religiosos lea las obras, excepcionales por otras razones, de A. Harnack, *La esencia del cristianismo* (1900)[17] y M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (1912). Para ambos la religión y el cristianismo en concreto se centran en la relación individual del hombre a solas con su Dios. «Dios y el alma, el alma y Dios» es casi el lema permanente de las páginas de Harnack. En ese ho-

---

[15] Cfr. R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía* (Madrid 1992) 111-127.

[16] O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Freiburg 1922) y las obras posteriores en la misma línea: *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg 1932); *íd., Das christliche Festmysterium* (Paderborn 1941). El segundo de estos libros, traducido en San Sebastián en 1953, es el citado en nota 14. Cfr. I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de O. Casel* (Vitoria 1954).

[17] Trad. española: *La esencia del cristianismo I-II*, Biblioteca Sociológica Internacional (Barcelona 1904).

rizonte no hay iglesia, historia normativa, autoridad e interpretación vinculantes, comunidad celebrante, dogma como expresión de la verdad de Dios en el tiempo[18].

Lo que ocurre en el decenio 1920 es justamente la inversión de esa comprensión del cristianismo: superación del individualismo y renacimiento de la iglesia en las almas; fe y comunidad van unidas y no se pueden vivir por separado[19]. El cristianismo aparece religado a una historia y es inseparable de ella. Si es la religión absoluta lo es porque el Absoluto se ha dado absolutamente a la humanidad mediante su encarnación en un judío, hablando una lengua, religado a unos signos y prolongándose a sí mismo en unos apóstoles. Cristo es el Universal concreto[20]. La historia, la iglesia, la verdad objetiva, los sacramentos renacen en las almas. Es el tránsito del deísmo, del cristianismo liberal y del moralismo jansenista que habían prevalecido durante siglos, al cristianismo concreto, al Dios y Padre de Jesucristo, que asumió nuestra historia, haciendo de la carne de María, del pan y del vino que forman los signos sacramentales, la triple expresión del único cuerpo del Absoluto, partícipe de nuestro ser y solidario de nuestro destino.

---

18 Cfr. G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana* (Bilbao 1986) 9-13, «La herencia de individualismo»; *íd., ¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios* (Madrid 1998).

19 En estos años aparecen las obras siguientes: F. Kattenbusch, «El hontanar de la iglesia (la eucaristía)», en *Homenaje a A. Harnack* (1921); O. Dibelius, *El siglo de la iglesia* (1926); K. L. Schmidt, *La Iglesia del cristianismo primitivo* (1928); R. Guardini, *El sentido de la iglesia* (1922), que se abría con estas palabras: «Un acontecimiento religioso de alcance trascendental ha hecho su aparición: la iglesia nace en las almas»; G. von le Fort, *Himnos a la iglesia* (1924). Por estos mismos años aparecen tres obras filosófico-religiosas, exponentes del giro que está teniendo lugar: M. de Unamuno, *El Cristo de Velázquez* (1920); M. Buber, *Yo y tú* (1922); M. Scheler, *De lo eterno en el hombre* (1923).

20 Cfr. H. Urs von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid 1964); M. Álvarez, «Cristo como exigencia de verdad», en *Estudios Trinitarios 3* (1998) 387-394.

Sólo sobre este fondo de historicidad, visibilidad y sacramentalidad es pensable la liturgia. Ella es la celebración de los sagrados misterios de nuestra redención por la Iglesia, en la que perdura viva la persona de Cristo, vivos los acontecimientos salvíficos del origen, activa la presencia de su gracia reconciliadora y fiel la promesa, mediante los signos que él eligió y que la comunidad realiza, presidida por la palabra de los apóstoles y animada por el Santo Espíritu de Jesús. La liturgia es así la figura objetiva perpetuadora del origen, mediante textos y signos, personas y acciones. La liturgia es la anámnesis de una comunidad que en obediencia a su Señor hace memoria de todo lo que él dijo y padeció; de lo que Dios hizo con él por nosotros. La Iglesia se une así a lo que fue la gesta salvífica de Cristo y continúa adherida e identificada con la intercesión que, como sacerdote eterno, él sigue ofreciendo al Padre por nosotros, mientras peregrinamos en este mundo. La liturgia es la presencia del Misterio salvífico mediante la celebración actualizadora de aquellos actos supremos que la libertad proexistente de Cristo realizó en el mundo por nosotros en los días de su vida mortal (misterios)[21]. El año litúrgico nos va llevando de la mano por cada uno de esos momentos cumbres de la historia de la salvación, introduciéndonos en ellos, a la vez que acerca su realidad santificadora a nuestra vida en su pobreza y cotidianeidad, como luz para el camino, aceite para nuestras llagas y vida eterna anticipada.

---

[21] Sobre esta «teología de los misterios» y su recepción, cfr. B. Neunheuser, «Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier», en *Praesentia Christi. FS J. Betz* (Düsseldorf 1984) 278-292; A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie O. Casels* (Mainz 1987); *id.*, «Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterienlehre O. Casels», en LJ 43 (1993) 6-29; D. Borobio, «Cristología y sacramentología», en *Salmanticensis 1* (1984) 5-47.

El movimiento litúrgico, alimentado por la renovación bíblica y por el diálogo ecuménico, se convirtió así en un dinamismo decisivo para la vida de la iglesia hasta el Concilio Vaticano II. El cristianismo volvió a aparecer en su condición encarnativa, connatural con el hombre que no es sólo idea sino también carne, no vive de abstracciones sino de alimentos, y que por ello necesita signos concretos y sacramentos para su caminar en el tiempo. Cristo aparece así como la figura más vívida de la historia humana, como persona viviente encontrable en su evangelio, sacramentos y discípulos, como modelo vivible y seguible. san León, san Gregorio y san Ambrosio formulan la conexión entre la historia pasada y la liturgia presente: «Lo que fue visible en el Señor ha pasado a sus misterios». «Te hallo y te siento vivo en tus misterios»[22].

II. «El espíritu de la liturgia» de J. Ratzinger (2000)

Este libro de Ratzinger remite a aquellas raíces. Aquél renacimiento se lo acercaron sus maestros de Munich: G. Söhngen, que había dedicado una monografía a la teología de los misterios de Casel[23] y L. Pascher que publica

---

22 «*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiit; et ut fides excelentior esset ac firmior, visioni doctrina sucessit cuius auctoritatem supernis illuminata radiis credentium corda sequerentur*». San León Magno, *Sermo LXXIV caput II* (PL 54, 398 A). Cfr. San Ambrosio, *Apologia prophetae David* (PL 14, 891-960).

23 G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn² 1940). «G. Söhngen se ocupó también con gran competencia de la teología de los misterios, iniciada por el benedictino de María Laach, Odo Casel. Esta teología había nacido directamente del movimiento litúrgico, pero volvía a proponer con nuevo vigor la cuestión fundamental de la relación entre racionalidad y misterio, del lugar que ocupan en el cristianismo lo platónico y lo filosófico y, de manera todavía más radical, la cuestión de lo que es específicamente cristiano». J. Ratzinger, *Mi vida. Recuerdos 1927-1977* (Madrid 1997) 68. Esta cuestión de la «diferenciación de lo cristiano» le preocupó a

en 1947 su obra fundamental: *Eucharistia. Figura y realización* (1947)[24]. Ese mismo año había aparecido la obra clásica de J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*[25]. En 1945 habían visto la luz otros dos libros fundamentales para el futuro de la renovación litúrgica. L. Bouyer, convertido del calvinismo, publica en la colección «Lex orandi» una lectura de la liturgia de Semana Santa a la luz de las fuentes patrísticas y litúrgicas: *Le Mystere Pascal*[26]. Ese mismo año un monje anglicano de la Abadía de Nashdom publica *La estructura de la liturgia*[27]. Luego vendrán otras obras clásicas de Dom B. Botte, M. Thurian, J. Daniélou, A. Martimort, C. Vaggagini... y entre nosotros G. M. Brasso, C. Castro Cubell, I. Oñatibia, P. Tena, A. Franquesa, P. Farnés, L. Maldonado, J. Aldazábal, J. M. Sánchez Caro, J. López, D. Borobio...[28]. Ellos, junto con otros muchos, preparan las bases científicas por un lado y por otro a las

---

R. Guardini durante toda su vida, y a ella dedicó un volumen: «*Unterscheidung des Christlichen*» (Mainz 1935), que cincuenta años después tradujo Sígueme, con este título desorientador: *Cristianismo y sociedad* (Salamanca 1982).

[24] «En el sistema educativo de Pascher, profesor en la Universidad y a la vez rector del "Georgianum", donde se formaban los seminaristas, todo se fundaba sobre la celebración cotidiana de la Santa Misa. Su esencia y su estructura nos la presentó en un gran curso en el verano de 1948, cuyo contenido ya había sido publicado en 1947 en un libro titulado *Eucaristía*». J. Ratzinger, *Mi vida*, 68.

[25] Traducido al castellano: *El sacrificio de la misa. Tratado histórico litúrgico*, BAC (Madrid 1953), y Th. Filhaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (Warendorf 1947).

[26] L. Bouyer, *Le Mystere Pascal. Paschale Sacramentum* (Paris. Coll: Lex Orandi du Centre de Pastorale Liturgique 1945). En 1957 había alcanzado ya cinco ediciones.

[27] Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (London 1945).

[28] El reflejo de este movimiento son las publicaciones de las abadías de Silos y Monserrat, de los Institutos de Liturgia en Barcelona y de Pastoral en Madrid. Cfr. la obra colectiva dirigida por D. Borobio (Ed.), *La celebración en la iglesia I-III*, Sígueme (Salamanca 1985-1990) y los volúmenes de liturgia aparecidos en la colección: *Sapientia Fidei* de la BAC (Madrid).

conciencias para acoger y realizar las orientaciones litúrgicas del Concilio Vaticano II en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*. Con ella el movimiento litúrgico logra el reconocimiento eclesial máximo y llega a su última fase. Guardini escribió en su *Diario* el 26 de mayo de 1953:

> «El movimiento litúrgico ha recorrido en primer lugar la fase restaurativa (Solesmes); luego la fase académica (María-Laach, Beuron, Federación universitaria); después la fase realística (Rothenfels, Oratorio de Leipzig, Klosterneuburg); ahora entra en la fase pedagógica: ¿podrá el hombre contemporáneo realizar en su conciencia, oración y vida los textos tradicionales y los ritos litúrgicos?»[29].

El Concilio asumió el legado de esos decenios y orientó la Iglesia hacia la renovación interior desde el Misterio, por el acceso a las fuentes que nos lo inmediatizan como revelación y figura en la historia, presencia personal, anticipación de eternidad, sanación para la sociedad presente. Los años del posconcilio han visto renacer las comunidades por la participación litúrgica, la renovación de los signos y ritos que acercaron al pueblo el sentido de la celebración, el uso de las lenguas vernáculas y la sensibilización para la vida, de forma que el Misterio habitase nuestra vida y nuestra vida diaria fuera habitada por él. Se estableció la conexión entre la liturgia de la iglesia en cuanto comunidad católica y la espiritualidad personal, por un lado, a la vez que la piedad popular por otro (Devoción a la Virgen, Rosario, Via Crucis, Adoración al Santísimo, peregrinaciones). También en esto Guardini había sido precursor y maestro[30].

---

[29] R. Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns* (Paderborn 1985) 31.

[30] R. Guardini, *Los signos sagrados*, Editorial Litúrgica española (Barcelona 1957); *La Madre del Señor*, Ediciones Cristiandad, *Obras Completas III*

La obra de Ratzinger es un diálogo crítico con todo lo que ha acontecido en los años que van desde la clausura del Concilio hasta nuestros días. Como pocos él se ha percatado de que la verdad del cristianismo y la vida de la Iglesia se juegan, a vida o muerte, en torno a estos tres quicios: *la fe del evangelio*, trasmitida por la palabra bíblica e interpretada en la tradición; *la oración de la iglesia* como lugar donde el Espíritu convierte en alimento santificador los dones de los participantes después de convertirlos en cuerpo y sangre de Cristo y convirtiéndolos a su vez a ellos en su cuerpo eclesial; *la misión al mundo*, como tarea constituyente de los apóstoles y como imperativo ineludible de cada generación. Cristología, eclesiología y liturgia - fe, liturgia y misión han sido los polos determinantes de su magisterio como teólogo en estos años[31]. Frente a los legítimos problemas de adaptación pastoral, él ha centrado su mirada en el discernimiento de lo que es constitutivamente cristiano, y por ello esencial e irrenunciable siempre. Preguntar por el espíritu de la liturgia significa, por tanto, preguntar por la esencia o entraña del cristianismo. No es una cuestión de estética litúrgica ni sólo de adaptación pastoral, menos todavía de nostalgia arqueológica o de mera preocupación por la historia pasada.

En la liturgia se unen la *lex orandi*, la *lex credendi* y la *lex vivendi*. No son separables la oración, el dogma y la vida, sino que se deben iluminar e interaccionar en reciprocidad. ¿Cómo, en concreto? La liturgia es una realidad definitivamente constituida en cuanto que ella nos trasmi-

---

(Madrid 1981); *El santo en nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad (Madrid 1960); *Via Crucis de nuestro Señor y Redentor*, Rialp (Madrid 1952).

[31] Véase especialmente: *Un canto nuevo del Señor*, 11-48; *La fiesta de la fe*. I.ª Parte; *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln 1984).

te los signos del don y entrega de Cristo al mundo, pero a la vez es una realización que toma cuerpo en formas y figuras significativas de este mundo. Como legado permanente de sus maestros Guardini y Pascher, Ratzinger ha distinguido siempre lo que en ella es contenido (*Gehalt*), lo que es figura expresiva (*Gestalt*) y lo que es realización concreta (*Vollzug*). La eucaristía no es una invención humana, mero signo universal de la comensalidad, sino un signo positivo de la libertad de Jesús que en la última cena anticipa, realiza, interpreta, corporeíza y universaliza la entrega de su cuerpo deshecho y de su sangre derramada por nosotros, mediante los signos del pan y del vino[32]. Ese contenido de libertad personal y de muerte, proexistente e intercesora ante Dios por todos sus hermanos los hombres, es sagrado e intocable. Tal contenido se articula en figuras significativas de nuestro mundo: se hace real como *ofrenda*, que se comparte en un *banquete* y que se consuma como *acción de gracias*. Con gran lucidez, avalada por exégetas e historiadores, ha sabido superar las alternativas fáciles que han lastrado ciertas actuaciones y libros, al separar lo que es inseparable: memorial, banquete, sacrificio y acción eucarística[33]. Contenido de origen divino (*Gehalt*)

---

[32] Cfr. O. González de Cardedal, *La Entraña del Cristianismo* (Salamanca 1998) 463-522, «La eucaristía entre Jesús, la Iglesia y el mundo».

[33] Cfr. además de las obras de H. Schürmann, H. Gese, «Die Herkunft des Herrenmahls», en *Zur biblischen Theologie* (München 1977) 107-127. En la línea de una superación del binomio: banquete-sacrificio, y ahondando en las categorías bíblicas que fundan la comprensión de la «eucaristía» en cuanto alabanza-memoria agradecida-acción de gracias, cfr. G. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana* (Roma 1981); *íd., Eucaristia. Prospettive sull'eucaristia a partire della «lex orandi»* (Roma 1989). *id., In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia* (Cinisello Balsamo 2001); E. Mazza, *L'Action eucharistique: origine, développement, interprétation* (Paris 1999).

y figura expresiva de ese sentido (*Gestalt*) son estructuras previas que deben ser llevadas al acto por los participantes y celebrantes. La liturgia es acción, realización de una comunidad convocada por el evangelio de Dios y reunida en su nombre para recordar la vida, muerte y resurrección de Cristo por nosotros, celebrar su actual presencia salvífica y esperar su retorno. La eucaristía es así realización de sujetos vivos y distintos (*Vollzug*). Es una tarea permanente de exégetas, liturgistas, teólogos sistemáticos y pastoralistas, ver cómo se conjugan en cada momento histórico estas tres dimensiones. De su convergencia e interfecundación depende la salud espiritual de la Iglesia.

Las afirmaciones de Ratzinger en esta materia han sido incisivas y decisivas, hasta resultar polémicas. Algunas de ellas necesitarán una investigación histórica y una reflexión sistemática ulteriores. Sin embargo, siempre ha puesto los problemas de fondo en la luz que necesitan. En su lectura aparecen las polaridades que la liturgia tiene que integrar: es institución objetiva, que transmite el don del origen, que siéndonos entregado a la vez nos está sustraído; es universalmente válida pero se expresa en formas históricamente situadas (ritos diversos: bizantino, latino, mozárabe...); es la oración de la comunidad católica pero en ella el orante son siempre personas, que forman la comunidad aun cuando no se disuelven en ella; es don de Dios al hombre y respuesta del hombre a Dios; es presencia del Misterio y es a la vez fuente de mística; lugar concreto donde Dios se inserta y se nos da en este mundo pero a la vez es acción, ofrenda, don de nuestra poquedad agradecida, que le devuelve a él su entera creación (*de tuis donis ac datis*). La necesidad suprema del hombre que ama es ofrecer y pedir, suplicar y ser eficaz, pero a la vez allí descubre que lo más necesario y que escapa a sus esfuerzos es la gratuidad, el sentido, lo que no es directamente efi-

caz, lo que acoge a la persona por su sagrado valor y en su irreductible identidad; en una palabra, la salvación.

III. El problema fundamental de la liturgia en nuestros días (2001)

Las realidades y problemas fundamentales de la liturgia, referidos primordialmente a la eucaristía como a su centro y fuente, proceden de tres campos: cristología, eclesiología, antropología. *El primero es el cristológico*: el contenido y sentido que Cristo en la noche en que iba a ser entregado otorgó a los signos que nos mandó realizar y celebrar en memoria suya hasta que vuelva, a los que tenemos que conformarnos en el doble sentido del término, en obediencia fiel y en connaturalización con él. *El segundo es el eclesiológico*: las formas e instituciones que ha elegido la iglesia de manera normativa y definitiva para responder al mandato de Jesús y unirnos a él, que es nuestra cabeza, pionero de la salvación y sacerdote eterno; a la vez que la necesaria explicitación significativa dentro de cada cultura. *El tercero es el antropológico*: las disposiciones permanentes y la actualización personal que la liturgia reclama en el hombre, en cuanto que ella implica al mismo tiempo la inserción en un orden de realidad sagrada que nos precede, a la vez que una acción de nuestra libertad situada y una realización de nuestra fe, que se expresa siempre en lugar y tiempo, y con signos históricamente condicionados.

El contenido cristológico y la determinación eclesiológica son siempre presupuestos: hay que recibirlos, revivirlos y repensarlos en su eterna novedad. Pero el problema más acuciante hoy es el problema antropológico: conjugar la exigencia objetiva de las realidades cristianas con la forma histórica en que el hombre se comprende y realiza en

el mundo, y desde ahí crear un sujeto partícipe y actor de la liturgia. La gran tarea es suscitar un hombre capaz de memoria y celebración, gozoso de la alabanza y contemplación. Hay que abrirle al Misterio, arrancándole a la fascinación que la realidad inmediata ejerce sobre los sentidos, situarlo en su cercanía, iniciarlo en formas de vida, experiencia y esperanza, que lo tornen dócil ante él, dejándose iluminar y llevar más allá del propio mundo. La tarea más sagrada hoy es abrir al Misterio y descubrirlo como morada sagrada, enseñándonos a habitar en él. El hombre puede habitar en muchas mansiones: desde la superficial del instante y la materia a la profunda del ser, la eternidad, Dios. Sin esta abertura a Dios, iniciación a su real presencia y memoria amorosa de su encarnación, no es posible hablar de cristianismo y finalmente de salvación.

No tiene mucho sentido, más aun es un contrasentido, empeñarse en fabricar liturgias nuevas para un hombre viejo y ciego ante el Misterio; para un hombre que busca sólo productos y gustos, que no trasciende sus sentidos y apetitos. Quien sólo ejercita la razón instrumental, posesiva, trasformadora, no es capaz de celebración, no puede «ver» a Dios, ni entrar en la lógica de Cristo. Crear ese sujeto capaz de celebrar es la tarea primera y más sagrada de la educación litúrgica hoy, tan difícil como urgente.

Desde aquí pueden aparecer otros problemas más concretos en el orden de la conformación de los ritos, de su necesaria unidad y diferenciación. La Iglesia es una y la misma en todos los continentes. La Iglesia católica es la misma cuando celebra en San Pedro de Roma, en las catedrales de Milán o Madrid, en los monasterios de Silos o María Laach y en las pequeñas aldeas de Castilla, en las grutas bajo el hielo en Alaska o en las tiendas del desierto de Tamanraset, donde Carlos de Foucauld decía su misa con Dios como único testigo y el mundo como silencioso asistente a esta acción sagrada que él, Carlos, en soledad,

realizaba por todos. La unidad de la Iglesia y la unidad de la eucaristía tienen que encontrar el cauce por el que se integren en la diversidad de culturas y regiones, mediante los cuales el evangelio muestre su capacidad de conformar y sanar todo, a la vez que de expresarse y dejarse ensanchar por todos.

Las cuestiones de fondo no son hoy ya las técnicas-científicas que debaten ciertos liturgistas sino otras más radicales: la capacidad del hombre para percibir los signos y los rumores de la transcendencia, para oír la silenciosa brisa de Dios que siempre pasa por el mundo, para celebrar, orar, transcenderse, creer y esperar. Capacidad de la iglesia para acoger el misterio y hacerlo transparente a los hombres por sus acciones y personas, celebraciones y actitudes. Capacidad y actitudes del cristiano para estar creíble y creyentemente en un mundo, que vive a la espera de Dios, pero no encuentra voces que lo identifiquen, personas que le den figura concreta, signos que hablen de él. No se trata sólo de reformas de los ritos o de las instituciones sino sobre todo de la creación de sujetos personales capaces del Misterio y de la constitución de acciones y celebraciones eclesiales capaces del hombre. Es bien significativo que R. Guardini acompañó su primer escrito programático con otros que llevan títulos significativos: *Via Crucis* (1919), *Los signos sagrados* (1922), *Formación litúrgica* (1923), *Reflexión meditativa ante la santa misa* (1937), *El Señor* (1937), *El Rosario de Nuestra Señora* (1940). La liturgia es fuente y potencia para suscitar una vida cristianamente configurada con Cristo, hasta convertirnos en figuras expresivas de Él en el mundo; pero no se deja funcionalizar como medio directo de catequesis, instrumento pastoral y, menos todavía, de propaganda social o política. Ella es creadora de un nuevo sujeto pero a la vez exige un sujeto nuevo. Guardini escribía el mismo día 25 de mayo de 1953: «En la medida en que voy enveje-

ciendo, tanto más grande es el Misterio en todo. También en la fe. Una cosa especialmente: por qué ha creado Dios al mundo. Pero a la vez también ocurre otra cosa: *el Misterio se torna habitable*»[34].

La liturgia exige, a la vez que crea, un hombre nuevo: el que es capaz de oír a la vez que de actuar; el que se deja llevar más allá de sí mismo, sus deseos y apetencias; el que se torna oyente de una Palabra que viene de lejos y dócil al Dios que es siempre mayor; el que, desasido de su límite, se connaturaliza con el Ilimitado; el que se sabe mayor más por lo que puede recibir en gratuidad que por lo que puede construir con su propio esfuerzo; el que tiene ojos para contemplar en silencio a la vez que manos para transformar el mundo. Son necesarios la admiración y el estremecimiento, la «theoria» o contemplación de lo que nos es superior a la vez que la técnica y la «praxis», que siempre se refieren a lo que nos es inferior. La liturgia presupone este hombre abierto, ejercitado en la adoración y alabanza de Dios, capaz de gratuidad y de juego, ocupado con el sentido y no sólo con la eficiencia[35]. Ella nos incorpora a Cristo y nos conforma a su «existencia en recepción»[36] desde el Padre, hasta el punto de comprender nuestra per-

---

[34] R. Guardini, *Wahrheit des Denkens*, 31, «Das Geheimnis wird bewohnbar».

[35] Cfr. El capítulo de R. Guardini «La liturgia como juego», en *El Espíritu de la liturgia*, 137-158.

[36] H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid 1964) 37-48, «Existencia en recepción». Compárese con la «existencia en autocreación», referida al trabajo, en la naturaleza y la sociedad, tal como concluye su obra E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung I-II* (Frankfurt 1959) 1968: «La génesis real no está al comienzo sino al final y sólo comienza a tener lugar si sociedad y existencia llegan a ser radicales, es decir arraigan en la raíz. Ahora bien, la raíz de la historia es el hombre que trabaja, obra, transforma las realidades dadas y las trasciende. Cuando se ha apropiado de sí mismo y ha realizado lo suyo sin exteriorización y enajenación en una real democracia, entonces surge en el mundo algo, que a todos nos relumbra en la infancia y donde nadie todavía estuvo: Patria».

sona a la luz de la misión recibida de él, descubriéndola inscrita en nuestra creaturidad y en las llamadas que Dios deja sentir en la historia. Así conformados a Cristo somos devueltos al mundo, para existir como él, serviciales y proexistentes por todos. La capacidad para la liturgia es la capacidad para lo primordialmente humano: la admiración, el trascendimiento sobre sí, la gratuidad, el servicio, la contemplación, el sentido, el futuro absoluto, Dios, el hombre en su nuda desnudez creatural y en su destinación al prójimo para acogerlo y ser su guardián. Frente a radicalismos cátaros o trivializaciones de lo sagrado hay que sumar aquí el realismo de dos actitudes complementarias: una que prepara así al hombre para poder participar activamente en la liturgia, y otra que hace nacer tales actitudes de la liturgia vivida conforme a sus exigencias profundas (conformación con Cristo - docilidad al Espíritu).

El hombre anhela, sin tener palabras para expresarlo o ni siquiera confesárselo a sí mismo, vivir en la cercanía del Misterio, que lo acoja y sane. Anhela ser partícipe de su vida, como quien vuelve al hogar de origen, porque sabe que la patria es el lugar de donde venimos y, por ello, en donde nos reencontramos. La liturgia es el supremo ámbito donde el Misterio nos habita y a su vez se muestra habitable por nosotros. En la liturgia la palabra se hace presencia y don de vida. Hacia ella orienta la Biblia. Ésta, sin el Espíritu Santo que transforma nuestros dones y corazones a la vez que hace presente a Cristo convirtiendo en fuego presente las ascuas de sus palabras de entonces, quedaría reducida a un capítulo de historia antigua o de filología semítica. Biblia, Liturgia, Historia presente son los tres puestos donde el creyente constituye su fe, en la medida en que al mismo tiempo la recibe de Dios, la personaliza en sí mismo y la transmite a los demás. Por ello tras años de rodeos y reversos el cristiano tiene que poseer en propio y familiarizarse día a día con los tres libros

esenciales y sagrados, hasta poseerlos con memoria visual y memoria cordial: *la Biblia*, para saber qué quiere Dios con nosotros a la vez que cómo y quiénes podemos ser nosotros desde él; *la Liturgia de las Horas*, como forma de alabanza divina y alimento de la fe de cada día, antes de comenzar el trabajo y antes de volver al sueño; *el Misal*, que nos prepara para que la celebración eucarística sea glorificación de Dios y construcción de iglesia, santificación del mundo y manantial de fe personal.

Con estos tres libros podremos comprender cómo «más allá de nuestra falta de fe, Cristo es la figura más vívida de la memoria humana»[37]; la presencia más viva en la conciencia de los hombres, la persona más revivible como modelo. Reasumiendo entre líneas los ochenta años de historia de la iglesia, de la teología y de la vida litúrgica, que van desde *Sobre el Espíritu de la liturgia* de Guardini (1918) hasta nuestros días, las páginas de *El Espíritu de la Liturgia* de Ratzinger (2000) nos incitan a pensar y vivir esas cuestiones de fondo. Reflexionar sobre el espíritu y las formas de la liturgia es repensar la historia fundadora del cristianismo, la misión perenne de la iglesia y la entraña personal de nuestra vida cristiana.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

---

[37] J. L. Borges, *Biblioteca personal* (Madrid 1995) 13.

PRÓLOGO

Una de mis primeras lecturas, después de comenzar los estudios de teología a principios de 1946, fue la primera de las obras de Romano Guardini, «Vom Geist der Liturgie» («Sobre el espíritu de la liturgia»): un pequeño volumen publicado en la Pascua de 1918 que inauguraba la serie de «Ecclesia Orans», editada por el abad Herwegen, y que tendría numerosas reimpresiones hasta 1957. Esta obra puede considerarse, con toda la razón, el punto de partida del Movimiento Litúrgico en Alemania; contribuyó de manera decisiva a redescubrir la belleza de la liturgia, toda su riqueza oculta, su grandeza intemporal, e hizo de ella el centro vivificante de la Iglesia y el centro de la vida cristiana.

Esta obra traería como consecuencia un esfuerzo por celebrar la liturgia «de forma más esencial» (expresión predilecta de Guardini). Se trataba de entenderla a partir de su exigencia íntima y en su forma interior. De entenderla como oración inspirada y guiada por el Espíritu Santo mismo, en la que Cristo vuelve a ser contemporáneo nuestro y se introduce en nuestras vidas.

Voy a aventurarme a poner una comparación que, como todas las comparaciones, es inexacta en muchos aspectos, pero que puede ayudar a comprenderlo. Podríamos decir que entonces —en 1918— la liturgia se parecía a un fresco que, aunque se conservaba intacto, estaba casi completamente oculto por capas sucesivas. En el misal, con el que celebraba el sacerdote, la forma, tal y como se había ido desarrollando desde sus orígenes, estaba del todo presente, pero permanecía en gran medida oculta para los creyentes detrás de instrucciones y formas de oración de carácter pri-

vado. A través del Movimiento Litúrgico y, por supuesto, gracias al Concilio Vaticano II, aquel fresco quedó al descubierto y, por un momento, quedamos fascinados por la belleza de sus colores y de sus formas. Sin embargo, ahora está nuevamente amenazado, tanto por las restauraciones o reconstrucciones desacertadas, como por el aliento de las masas que pasan de largo. Su destrucción puede ser inminente, a no ser que se tomen las medidas necesarias para contener estas influencias nocivas. Claro que no se puede volver a enlucirlo, pero se impone un nuevo y profundo cuidado en su tratamiento, una nueva comprensión de su mensaje y de su realidad, para que, después de descubrirlo, no demos el primer paso hacia la pérdida definitiva.

La intención de este pequeño libro, que con estas palabras presento al público, es ofrecer una ayuda para conseguir esta renovada comprensión. En sus intenciones fundamentales coincide, punto por punto, con lo que en su tiempo pretendió ser la obra de Guardini; por ello he elegido deliberadamente un título que evoca, de inmediato, este clásico de la teología de la liturgia. Se trataba de recuperar lo que Guardini había expuesto en una situación histórica completamente distinta, a finales de la Primera Guerra Mundial, y trasladarlo al contexto de nuestros planteamientos, esperanzas y peligros actuales. Al igual que Guardini, tampoco yo pretendo ofrecer investigaciones o discusiones científicas, sino una ayuda a la comprensión de la fe y a su adecuada celebración en la liturgia, que es su forma de expresión central. Si el libro pudiese impulsar algo así como un «movimiento litúrgico», un movimiento hacia la liturgia, que lleve a una celebración adecuada de ella, tanto interna como externamente, se cumpliría con creces la intención que me ha movido al realizar este trabajo.

Roma, fiesta de San Agustín, 1999.
Cardenal JOSEPH RATZINGER

PRIMERA PARTE

SOBRE LA ESENCIA DE LA LITURGIA



CAPÍTULO I

LITURGIA Y VIDA: EL LUGAR DE LA LITURGIA EN LA REALIDAD

¿Qué es realmente la liturgia? ¿Qué ocurre en ella? ¿Con qué tipo de realidad nos encontramos? En los años veinte del ya siglo pasado, se hizo una propuesta: entender la liturgia como un «juego»[1]; la comparación se basaba en que, tanto la liturgia como el juego, tienen sus propias reglas, construyen su propio mundo, vigente en la medida en que nos involucramos en él, un mundo que, naturalmente, vuelve a su ser cuando acaba el «juego». Bajo otro punto de vista, el juego, si bien tiene un sentido, carece de finalidad y, precisamente por eso, tiene un aspecto curativo e incluso liberador; nos aleja del mundo de los objetivos cotidianos y de sus presiones para introducirnos en lo gratuito, eximiéndonos, de este modo, y por un tiempo, de todo el peso de nuestro mundo laboral. Según esto, el juego es, por así decirlo, otro mundo distinto, un oasis de libertad en el que, por un instante, podemos dejar fluir libremente la existencia. Necesitamos esos momentos en los que nos evadimos del dominio de la vida cotidiana, para poder sobrellevar su carga.

Todo esto tiene algo de verdad, pero una explicación así no es suficiente, porque, en ese caso, lo importante no sería a qué jugamos. Efectivamente, lo que hemos dicho

[1] Con respecto al tema del juego, hay que remitir especialmente a J. Huizinga, *Homo ludens* (Amsterdam 1939). En alemán: Pantheon Verlag für Geschichte, Kultur und Politik, Basel o. J. En español: J. Huizinga, *Homo ludens*, traducción de Eugenio Imaz, Alianza Editorial (Madrid 2000), así como al pequeño y valioso libro de H. Rahner, inspirado en los Padres: H. Rahner, *Der spielende Menshc*, Johannes Verlag (Einsiedeln 1952).

es aplicable a cualquier juego, y en cada juego existe un esquema fijo impuesto por sus reglas, que se materializa muy pronto en su propio gravamen y sus propias finalidades. Si pensamos en el mundo del deporte actual, en los campeonatos de ajedrez o en el juego que sea, en todos los casos se pone de manifiesto que el juego, si no se quiere perder en un mero jugueteo vacío, rápidamente pasa de ser lo totalmente distinto, de ser un anti-mundo o no-mundo, a ser una parcela del mundo con leyes propias.

Todavía podríamos mencionar otro punto de vista de esta teoría del juego que nos acerca más a la particular esencia de la liturgia: el juego de los niños aparece, en muchos aspectos, como una especie de anticipación e introducción a la vida, sin llevar en sí el peso y la seriedad de la misma. Frente a la vida real en la que ponemos nuestras miras, la liturgia apuntaría al hecho de que, en el fondo, todos seguimos, o deberíamos seguir siendo niños. La liturgia sería, en ese caso, un modo completamente distinto de anticipación, de ejercicio preparatorio, un preludio de la vida futura, de la vida eterna.

San Agustín afirma que, en contraposición a la vida presente, la liturgia no estaría ya tejida por la exigencia ni por la necesidad, sino por la libertad de la ofrenda y del don. La liturgia sería, por tanto, el despertar dentro de nosotros de la verdadera existencia como niño; la apertura a esa prometida grandeza que no termina de cumplirse totalmente en la vida. Sería la forma visible de la esperanza, anticipo de la vida futura, de la vida verdadera, que nos prepara para la vida real —la vida en la libertad, en la inmediatez de Dios y en la apertura auténtica de unos a otros—. De este modo, la liturgia imprimiría también a la vida cotidiana, aparentemente real, el signo de la libertad, rompería las ligaduras y haría irrumpir el cielo en la tierra.

Este planteamiento de la teoría del juego pone a la liturgia esencialmente por encima del juego en general, en el cual parece estar siempre presente el anhelo del «juego» verdadero, de lo completamente otro de un mundo en el que el orden y la libertad se funden. Frente al carácter exterior y, por otra parte, utilitario o humanamente vacío del juego común, resalta la particularidad y diferencia del «juego» de la sabiduría del que habla la Biblia y que bien se puede relacionar con la liturgia[2].

No obstante, aún hemos de darle contenido a lo que hasta ahora son pinceladas, puesto que la idea de la vida futura, por de pronto, tan sólo se ha introducido como un postulado vago, y la referencia a Dios, sin el cual la «vida futura» no sería más que un desierto, todavía sigue sin determinarse. Así que quiero proponer un planteamiento nuevo, pero esta vez partiendo de su concreción en los textos bíblicos.

En los relatos sobre la salida de Israel de Egipto, tanto en su prehistoria como en su recorrido, aparecen dos finalidades distintas del éxodo. Una, de la que todos somos conscientes, es la de alcanzar la tierra prometida en la que Israel vivirá, finalmente, como pueblo, con autonomía y libertad sobre su propio territorio y con unas fronteras seguras. Pero, junto a esto, se apunta, repetidamente, otra finalidad. El mandato originario de Dios al faraón es éste:

---

2 R. Guardini, en su *Espíritu de la liturgia*, desarrolló la esencia particular de la liturgia a partir del concepto de juego, al que añadió posteriormente, en la cuarta y quinta edición (1920), un capítulo: «Vom Ernst der Liturgie» («Sobre la seriedad de la liturgia»), que limita considerablemente la idea del juego [R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*,Centro de Pastoral Litúrgica (Barcelona 2000)]. También puede consultarse, al respecto, la nueva significación que le da en R. Guardini, *Signos sagrados*, traducción de Jorge de Riezu, Editorial Litúrgica española (Barcelona 1957).

«Deja partir a mi pueblo, para que me dé culto en el desierto» (Ex 7,16).

Estas palabras: «deja salir a mi pueblo para que me dé culto» se repiten con pequeñas variaciones cuatro veces, es decir, en todos los encuentros que tienen lugar entre el faraón y Moisés-Aarón (Ex 7,26; 9,1; 9,13; 10,3). Sin embargo, en la negociación con él se irá concretando más. El faraón se muestra dispuesto a concertar un compromiso. Para él, el conflicto radica en la libertad de culto de los israelitas con el que, en principio, él está de acuerdo en estos términos: «Id y ofreced sacrificios a vuestro Dios en este país» (Ex 8,21). Pero Moisés insiste —de acuerdo con el mandato de Dios— en que para el culto es necesario el éxodo. Su lugar es el desierto: «Iremos tres jornadas de camino por el desierto, y allí ofreceremos sacrificios a Yahveh, nuestro Dios, según él nos ordena». Después de que se sucedan las plagas, el faraón amplía la oferta de compromiso. Consiente en que el culto tenga lugar en el desierto, conforme a la voluntad de la divinidad, pero sólo quiere dejar partir a los hombres; las mujeres y los niños, así como el ganado, deben permanecer en Egipto. Esta manera de actuar presupone una práctica cultual corriente, según la cual los que asumían el culto eran exclusivamente los hombres.

Moisés no puede, sin embargo, negociar la naturaleza del culto con un dirigente extranjero, porque el culto no puede plantearse desde el mero compromiso político: la forma del culto no es políticamente negociable, porque contiene su formulación dentro de sí, es decir, únicamente puede plantearla la propia revelación, el mismo Dios. Por ello es rechazada también la tercera y más generosa propuesta de compromiso por parte del soberano; según ella, también podrían partir las mujeres y los niños. «Que se queden solamente vuestras ovejas y vuestras vacas» (10,24). Moisés pone la objeción de que han de llevarse

todo el ganado, porque «no sabemos todavía qué hemos de ofrecer a Yahveh hasta que lleguemos allá» (10,26).

De lo que se viene tratando aquí, no es de la tierra prometida. Es el culto el que aparece como única meta del éxodo, y únicamente puede realizarse conforme a la medida divina, una medida que está fuera de las reglas de juego del compromiso político.

Israel sale de Egipto no para ser un pueblo como todos los demás. Sale para dar culto a Dios. La meta del éxodo es la montaña santa, aún desconocida, el culto a Dios.

Ahora bien, se podría objetar que el interés por el culto durante las negociaciones con el faraón era de naturaleza táctica; que la meta verdadera y única del éxodo no era el culto sino la tierra, la cual, a fin de cuentas, constituiría el contenido verdadero de la promesa a Abrahán. No creo, sin embargo, que esta explicación haga justicia a la seriedad que reina en los textos. En el fondo, la contraposición entre tierra y culto no tiene sentido: la tierra es entregada para que sea el lugar del culto al Dios verdadero. La mera posesión de la tierra, la mera autonomía nacional rebajaría a Israel al nivel de los demás pueblos. Una finalidad así ignoraría la singularidad de la elección: toda la historia reflejada en los libros de los Jueces y de los Reyes, y luego retomada y reinterpretada en las Crónicas, muestra precisamente esto: que la tierra en sí misma y por sí misma sigue siendo un bien inconcreto, que sólo se convierte en un bien verdadero, en el auténtico don de la promesa cumplida, si Dios reina en ella. Y esto tiene lugar únicamente si Israel muestra su singularidad como Estado autónomo, si es el espacio de la obediencia, en el que se hace la voluntad de Dios, de modo que dé pie para que surja la existencia humana verdadera.

La referencia al texto bíblico nos permite una definición aún más exacta de la relación que existe entre las dos metas

del éxodo. El Israel peregrino, después de tres días, aún no sabe (tal y como se había anunciado en la conversación con el faraón) qué clase de sacrificio quiere Dios. Sin embargo, llegará tres meses «después de la salida de Egipto, ese mismo día, ... al desierto de Sinaí» (Ex 19,1). Y al tercer día tiene lugar el descenso de Dios a la cumbre de la montaña (19,16.20). Es ahora cuando Dios habla al pueblo, dándole a conocer su voluntad mediante «las Diez Palabras» (20,1-17) y le ofrece la Alianza por medio de Moisés (Ex 24). Alianza que se concreta en una forma minuciosamente reglamentada. De este modo se cumple el objetivo de la marcha al desierto, señalado ante el faraón: Israel aprende a adorar a Dios según el querer del mismo Dios.

El culto, la liturgia propiamente hablando, forma parte de esta adoración. Pero también la vida conforme a la voluntad de Dios constituye una parte imprescindible de la adoración verdadera. «La gloria de Dios es el hombre viviente, la vida del hombre es ver a Dios», dice san Ireneo en cierta ocasión (Adv. haer IV 20,7) y expresa con ello, precisamente, la esencia del encuentro en la montaña del desierto: en última instancia la verdadera adoración a Dios es la vida misma del hombre, el hombre que vive rectamente, pero la vida es vida verdadera cuando nos dejamos configurar por Dios apoyando la mirada en Él. El culto existe para encauzar esa mirada y, de ese modo, dar la vida que va a consistir en honrar a Dios.

Hay tres aspectos reseñables en este sentido: en el Sinaí el pueblo no sólo recibe preceptos para el culto, sino un amplio orden jurídico y de vida. Sólo así se puede constituir como pueblo. Un pueblo sin un orden jurídico común no puede vivir. Se destruye en la anarquía que es la parodia de la libertad: poner la propia vida al margen del derecho indica ausencia de libertad.

En la Alianza del Sinaí —en segundo lugar— los tres aspectos culto-derecho-ethos se entremezclan de forma

inextricable. Ésta es su grandeza, pero también su limitación, como se pondrá de manifiesto en la transición de Israel a la Iglesia de los gentiles. En la Iglesia se perderá esta especie de unión para dar lugar a las múltiples configuraciones jurídicas y ordenamientos políticos.

Pero después de esta disolución necesaria, que en la Edad Moderna llevaría finalmente a la secularización total del derecho, y que pretendió excluir por completo la referencia a Dios de la configuración del mismo, no se puede olvidar que, de hecho, existe una relación interna esencial entre los tres órdenes. Por un lado, un derecho que no se fundamente en la moral se convierte en injusticia; una moral y un derecho que no procedan de la referencia a Dios degradan al ser humano, porque le despojan de su medida y de sus posibilidades más altas y le privan de la mirada hacia lo eterno y lo infinito: con esta aparente liberación queda sometido a la dictadura de las mayorías dominantes, a las medidas humanas fortuitas que terminan por hacerle violencia.

Así llegamos a una tercera afirmación que nos devuelve al punto del que hemos partido, a la pregunta por la esencia del culto y de la liturgia: un orden de cosas que prescinda de Dios empequeñece al ser humano. En último caso, y precisamente por eso, tampoco se pueden separar del todo el culto y el derecho: Dios tiene derecho a una respuesta por parte del hombre, tiene derecho al hombre mismo, y donde este derecho de Dios desaparece por completo, se desintegra el orden jurídico humano, porque falta la piedra angular que le dé cohesión.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con nuestra pregunta sobre las dos finalidades del éxodo que es, a fin de cuentas, la pregunta acerca de la esencia de la liturgia? Es evidente que ese alto en el camino a través del desierto, que tiene lugar en el Sinaí, es lo que va a configurar la po-

sesión de la tierra. El Sinaí no es una estación de paso, no es, por así decirlo, un descanso en el camino hacia lo esencial, sino que, en cierto modo, proporciona la tierra interior, sin la cual la exterior no sería acogedora.

La tierra puede convertirse en don para Israel en la medida en que llega a ser pueblo por medio de la Alianza y del derecho divino contenido en esa Alianza, y porque ha recibido así la forma común de un orden de vida. El Sinaí sigue presente en la tierra. En la medida en que se pierde su presencia, también se pierde interiormente la tierra hasta llegar a la expulsión y el exilio. Siempre que Israel reniega del culto verdadero a Dios, siempre que se aleja de él para consagrarse a los ídolos —los poderes y valores intramundanos— decae también la libertad. Puede estar viviendo en su propia tierra y, sin embargo, estar como en Egipto.

La mera posesión de una tierra y Estado propios no proporciona la libertad, sino que puede convertirse en una esclavitud mucho más grave. Cuando la pérdida del derecho se hace total desemboca incluso en la pérdida de la misma tierra. Del conjunto del Pentateuco se puede deducir hasta qué punto el «servir a Dios», la libertad para el culto verdadero que ante el faraón aparece como la única meta del éxodo, constituye, de hecho, la esencia de ese culto. El Pentateuco, verdadero «canon dentro del canon», núcleo de la Biblia de Israel, se desarrolla en su totalidad fuera de la tierra prometida. Finaliza al borde del desierto «al otro lado del Jordán», donde Moisés repite, a modo de recapitulación, el mensaje del Sinaí. Así se pone de manifiesto cuál es el fundamento de toda existencia en la tierra, la condición del poder vivir en comunidad y en libertad, el hecho de situarse según el derecho divino que ordena correctamente los asuntos humanos orientándolos desde Dios y hacia Dios.

¿Qué significa esto —una vez más— en relación con nuestro problema? En primer lugar queda claro que el «culto», considerado en toda su amplitud y profundidad, va más allá de la acción litúrgica. Abarca, en última instancia, el orden de toda la vida humana en el sentido de las palabras de Ireneo: el hombre se convierte en glorificación de Dios, y queda, por así decirlo, iluminado por la mirada que Dios pone en él: esto es el culto. A la inversa, el derecho y el ethos no se mantienen unidos si no están fundamentados en la centralidad de la liturgia y son inspirados por ella.

¿Qué tipo de realidad encontramos, por tanto, en la liturgia? De entrada, podemos decir: quien deja a Dios al margen de su visión de la realidad es sólo aparentemente un realista. Se abstrae de Aquél en el que «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Esto significa que sólo si la relación con Dios es verdadera, estarán también ordenadas todas las demás relaciones de los hombres —entre sí y con el resto de la creación—. El derecho es, como ya hemos visto, constitutivo de la libertad y la vida en comunidad. El culto, es decir, la forma correcta del comportamiento para con Dios, es, a su vez, constitutivo del derecho.

Podemos ampliar ahora esta afirmación dando un paso más: la adoración, la forma correcta del culto, de la relación con Dios, configura la existencia humana propia en el mundo. Y esto es así, por el hecho de ir más allá de la vida cotidiana, ya que nos hace partícipes del mundo de Dios, de la forma de existencia en el «cielo», y hace irrumpir la luz del mundo divino en nuestro mundo. En este sentido el culto tiene, de hecho, —como dijimos al analizar el «juego»— el carácter de una anticipación. Augura una vida más definitiva y, precisamente por esto, proporciona su medida a la vida presente. Una vida en la que estuviera ausente esta anticipación, en la que el cielo dejara de abrir-

se, se convertiría en una vida pesada y vacía. Por ello mismo, no existen las sociedades sin algún tipo de culto. Precisamente los sistemas decididamente ateos y materialistas han creado, a su vez, nuevas formas de culto que, por cierto, pueden ser un mero espejismo y que intentan en vano ocultar su inconsistencia tras una ampulosidad rimbombante.

Con ello llegamos a una última consideración. El ser humano, de ningún modo puede, por sí mismo, «hacer» el culto; si Dios no se da a conocer, no acertará. Cuando Moisés le dice al faraón: «no sabemos todavía qué hemos de ofrecer a Yahveh» (Ex 10,26) realmente está mostrando, con estas palabras, una ley fundamental de toda liturgia. Si Dios no se manifiesta, el hombre puede, sin duda, en virtud de la noción de Dios inscrita en su interior, construir altares «al Dios desconocido» (cf. Hch 17,23); puede intentar alcanzarlo mediante el pensamiento, acercarse a él a tientas, pero la liturgia verdadera presupone que Dios responde y muestra cómo podemos adorarle. De alguna forma necesita algo así como una «institución». No puede brotar de nuestra fantasía o creatividad propias —en ese caso seguiría siendo un grito en la oscuridad o se convertiría en una mera autoafirmación. Presupone un tú concreto que se nos muestra, un tú que le indica el camino a nuestra existencia.

Una serie de testimonios muy insistentes del Antiguo Testamento dan fe de este carácter no-arbitrario del culto. Pero en ningún lugar aparece tan dramáticamente como en el relato del becerro de oro. Este culto, presidido por el sumo sacerdote Aarón, en modo alguno tenía como finalidad el servir a un dios pagano. La apostasía es más sutil. No se da el paso abierto de Dios al ídolo, sino que, aparentemente, se permanece al lado del mismo Dios: la pretensión es glorificar al Dios que sacó a Israel de Egipto

y se intenta hacerlo representando debidamente su fuerza misteriosa en la figura del becerro. Aparentemente todo es correcto, el ritual parece ajustarse a lo prescrito. Y, a pesar de ello, es una apostasía y una idolatría.

Hay dos causas que provocan esta quiebra, apenas perceptible. Por una parte, la infracción de la prohibición de las imágenes: no se es capaz de perseverar junto al Dios invisible, lejano y misterioso. Se le hace descender al propio terreno, al mundo de lo palpable y comprensible. De este modo, el culto ya no es un elevarse hacia él sino un rebajar a Dios al propio terreno. Tiene que estar ahí cuando se le necesita y tiene que ser tal y como se le necesita. El hombre utiliza a Dios y, de este modo, se sitúa, aunque aparentemente no lo parezca, por encima de él.

Con esto queda ya aludida la segunda causa: se trata de un culto en el que queda de relieve el propio poder. Si Moisés tarda demasiado en volver, y Dios mismo parece convertirse en inaccesible, se le va a buscar. Este culto se convierte en una fiesta que la comunidad se ofrece a sí misma, y en la que se confirma a sí misma. La adoración de Dios se convierte en un girar sobre uno mismo: comida, bebida, diversión. El baile alrededor del becerro de oro es la imagen de un culto que se busca a sí mismo, convirtiéndose en una especie de autosatisfacción insustancial.

La historia del becerro de oro es la advertencia de un culto arbitrario y egoísta, en el que, en el fondo, ya no se trata de Dios, sino de fabricarse, partiendo de lo propio, un pequeño mundo alternativo. En ese caso, la liturgia realmente se convierte, no cabe duda, en un jugueteo vacío. O, lo que es peor, en un abandono del Dios vivo camuflado bajo un manto de sacralidad. Pero al final lo que queda es la frustración, el sentimiento de vacío. No tenemos ya esa experiencia de liberación convertida en acontecimiento allí donde tiene lugar un encuentro con el Dios vivo.

CAPÍTULO II

LITURGIA - COSMOS - HISTORIA

En la teología moderna se ha extendido, en gran parte, la opinión de que, tanto en las llamadas religiones naturales, como en las grandes religiones no-teístas, el culto tiene una orientación cósmica, sin embargo, en el Antiguo Testamento y en el cristianismo el culto sería de orientación histórica. El Islam sólo conoce —a semejanza del judaísmo postbíblico— la liturgia de la palabra, que recibe su impronta y orientación de la revelación histórica, pero que, tal y como se deriva de la tendencia universal de esta revelación, pretende, en cualquier caso, tener validez para todo el mundo.

La idea de una orientación cósmica o una orientación histórica del culto no deja de tener su fundamento. Pero sería equivocado plantearla desde una contraposición excluyente, ya que en ese caso se ignoraría la conciencia histórica que está presente también en las religiones naturales y se restringiría el significado del culto cristiano. Se olvidaría, además, que la fe en la redención no se puede separar de la fe en el Creador. A lo largo de este libro veremos la importancia que esto tiene incluso en los aspectos aparentemente más externos de la forma litúrgica. Voy a intentar explicarlo paso a paso.

En las grandes religiones, el culto y el cosmos siempre están íntimamente ligados; la veneración de los dioses nunca es un mero acto de socialización de la respectiva comunidad cuya pretensión fuera asegurarse su cohesión mediante símbolos. Según una opinión extendida se trataría de un toma y daca: los dioses sostienen al mundo, pero los seres humanos tienen que sustentar y sostener a los

dioses por medio de sus ofrendas cultuales. Ambas cosas forman parte del ciclo de la existencia: el poder de los dioses que sostienen el mundo y la ofrenda de los hombres que, desde el mundo, mantiene a los dioses. Esto se podría llevar al extremo de pensar que los hombres, en realidad, han sido creados con el único fin de sustentar a los dioses, y que, de esta forma, son una parte fundamental en el ciclo del universo. Aunque puede parecer muy simple, podemos ver en ello una profunda valoración del sentido de la existencia humana: el hombre existe para Dios y, de este modo, sirve al todo. Es verdad que podemos correr el riesgo de abusar de tales planteamientos: el hombre, de algún modo, tiene poder sobre los dioses; su comportamiento con ellos hace que tenga en sus manos, en cierta medida, la clave de la libertad. Los dioses le necesitan, pero, naturalmente, él también los necesita a ellos; si abusara de su poder podría perjudicarles, pero, al mismo tiempo, se destruiría a sí mismo.

En el relato veterotestamentario de la creación (Gn 1, 1-2,4), estas concepciones son del todo perceptibles, pero al mismo tiempo quedan transformadas. La creación se dirige hacia el sábado, hacia el día en que el hombre y la creación entera participan en el descanso de Dios, en su libertad. No se habla directamente de culto y mucho menos de que el Creador pueda necesitar las ofrendas de los hombres. El sábado es una visión de libertad: esclavo y amo son iguales en ese día. La «santificación» del sábado significa precisamente eso, que descansan todas las relaciones de subordinación y cesa, por un instante, la carga del trabajo. Sin embargo, se estaría haciendo una interpretación equivocada del significado del sábado si deducimos de aquí que el Antiguo Testamento no pone en contacto creación y adoración, sino que tiende a mostrar una mera visión de la sociedad liberada como meta de toda la

historia, es decir, que desde el principio su orientación era meramente antropológica y social, e incluso revolucionaria. El relato de la creación y los preceptos del Sinaí acerca del sábado proceden de la misma fuente; para entender correctamente el significado del relato de la creación hay que leerlo desde la perspectiva de los mandatos de la Torá sobre el sábado. Entonces resulta evidente que el sábado es el símbolo de la Alianza entre Dios y el hombre; recapitula desde dentro la esencia de la Alianza.

A partir de aquí, podemos decir cuál es la intencionalidad de los relatos de la creación: la creación existe en función de la Alianza entre Dios y los hombres. La meta de la creación es la Alianza, historia de amor entre Dios y el hombre. La libertad e igualdad de los hombres, que da consistencia al sábado, no es una visión meramente antropológica o sociológica, y sólo puede concebirse teo-lógicamente. Sólo si el hombre se sitúa dentro la Alianza con Dios llegará a ser libre, sólo entonces aparece la igualdad y la dignidad de todos los hombres. Por tanto, si todo depende de la «Alianza», hay que tener en cuenta que la Alianza es relación, un dar-se de Dios al hombre, pero también un responder del hombre a Dios. La respuesta del hombre a un Dios que es bueno para con él es el amor, y amar a Dios significa adorarle.

Si la creación está pensada como un espacio para la Alianza, como el lugar de encuentro entre Dios y el hombre, esto significa también que se ha concebido como un lugar para la adoración. Pero, ¿qué significa realmente adoración? ¿Cuál es la diferencia frente a la idea del ciclo del ofrecer y recibir que, en gran parte, determinó el mundo del culto precristiano?

Antes de abordar esta pregunta decisiva quiero remitir al texto que cierra la legislación cultual dentro del libro del Éxodo. La estructura de este texto guarda un estricto pa-

ralelismo con la del relato de la creación; en siete ocasiones se dice: «Moisés hizo todo conforme al modelo que Yahveh le había mandado», de modo que la construcción del Santuario, realizada en siete días, aparece como imagen de los siete días de la creación. El relato de la erección del Santuario concluye, finalmente, con una especie de visión sabática. Así acabó Moisés los trabajos. La nube cubrió entonces la tienda del encuentro y la gloria de Yahveh llenó el santuario (Ex 40,33s). La conclusión de la tienda anticipa la consumación de la creación: Dios establece su morada en el mundo, el cielo y la tierra se unen.

En este contexto se entiende que el verbo *bara* en el Antiguo Testamento tenga dos y sólo dos significados. Expresa, por una parte, el proceso de la creación del mundo, la separación de los elementos que hace que el caos se convierta en cosmos. Por otra parte, señala el acontecimiento fundamental de la historia de la salvación, es decir, la elección y la separación entre lo puro y lo impuro, el surgir de la historia de Dios con los hombres y, por lo tanto, la creación espiritual, la creación de la Alianza, sin la cual el cosmos creado sólo sería una cáscara vacía. De este modo, creación e historia, creación, historia y culto mantienen una relación de interdependencia: la creación espera la Alianza, pero la Alianza consuma la creación y va a la par que ella. Pero si el culto —bien entendido— es el alma de la Alianza, eso significa que no sólo salva al hombre, sino que quiere arrastrar a toda la creación hacia el interior de la comunión con Dios.

Con ello nos situamos de nuevo ante la pregunta: ¿qué es realmente la adoración?, ¿qué ocurre en ella? Prácticamente en todas las religiones el sacrificio aparece como el centro del culto. Pero es éste un concepto que se esconde bajo un verdadero cúmulo de equívocos. La opinión generalizada nos indica que el sacrificio tiene que ver con des-

trucción. Según esta concepción, sacrificio sería ofrecer a Dios una realidad que, de algún modo, es valiosa para el hombre. Esta ofrenda presupone, sin embargo, que dicha realidad se le quita al hombre, y eso sólo es posible destruyéndola, con lo cual el hombre ya no puede disponer de ella. A esto habría que responder de inmediato con otra pregunta: ¿cómo es que Dios puede deleitarse con la destrucción? ¿Acaso se le ofrece algo mediante la destrucción? La respuesta que se da es que detrás de la destrucción hay, al menos, un acto de reconocimiento de la soberanía de Dios sobre todas las cosas. Pero ¿puede realmente un acto formal de estas características servir a la gloria de Dios? Evidentemente no.

La verdadera ofrenda a Dios tendrá que plantearse desde miras distintas. Consiste —y así lo veían los Padres de la Iglesia interpretando el pensamiento bíblico— en la unión del hombre y de la creación con Dios. La pertenencia a Dios no tiene nada que ver con destrucción o con el no-ser, y sí con cierto modo de ser. Significa salir del estado de separación, de la autonomía aparente, del ser sólo para sí mismo y en sí mismo. Significa ese perderse a sí mismo que es la única forma posible del encontrarse a sí mismo (cf. Mc 8,35; Mt 10,39). Por ello san Agustín podía decir que el «sacrificio» verdadero es la *civitas Dei*, es decir, la humanidad convertida en amor, que diviniza la creación y que es la ofrenda del universo a Dios: a fin de que Dios sea todo para todos (1 Cor 15,28), esa es la meta del mundo, esa es la esencia del «sacrificio» y del culto.

De este modo, podemos decir ahora que la meta del culto y la meta de toda la creación es la misma: la divinización, un mundo de libertad y de amor. Con ello aparece lo histórico dentro de lo «cósmico». El cosmos no es una especie de edificio cerrado, no es un recipiente que gira sobre sí mismo y en el que, a lo sumo, se puede desarrollar

la historia. El cosmos mismo es movimiento que parte de un principio y se dirige a una meta. En cierto modo él mismo es historia.

Esto puede plantearse de muchas formas. Por ejemplo, con el trasfondo de la moderna concepción evolutiva del mundo, Teilhard de Chardin ha descrito el cosmos como un proceso ascendente, como un camino de unificación. Partiendo de las realidades más simples, este camino conduce a unidades cada vez mayores y más complejas, en las cuales la diversidad no queda anulada, sino que se funde en una síntesis creciente, hasta llegar a la noosfera, en la que el espíritu y su comprensión abarcan el todo, fundiéndolo en una especie de organismo viviente. Partiendo de la Carta a los Efesios y de la Carta a los Gálatas, Teilhard considera a Cristo como la energía que avanza con fuerza hacia la noosfera y que, finalmente, lo engloba todo en su «plenitud». A partir de aquí, Teilhard pudo reinterpretar el culto cristiano a su manera: la hostia transubstanciada es, para él, la anticipación de la transfiguración de la materia y de su divinización en la «plenitud» cristológica. La eucaristía señalaría, por así decirlo, la dirección del movimiento cósmico; anticipa su meta y, con ello, al mismo tiempo, la impulsa.

La tradición anterior parte, como es natural, de otro modelo. Su representación no es la flecha que se dispara a lo alto, sino más bien una especie de movimiento circular cuyos dos elementos fundamentales, según su dirección, se denominan *exitus* y *reditus*, salida y retorno[3]. Este «paradigma», común en la historia general de las religiones, y

---

[3] En relación con el esquema de *exitus* y *reditus*, puedo remitir a J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959 (St. Ottilien [2]1992). M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologis-*

en la antigüedad cristiana, admite, sin embargo, configuraciones de muy diversa índole. El círculo puede concebirse como un gran movimiento cósmico, éste es el caso de los pensadores cristianos; pero también puede pensarse —como ocurre en las religiones naturales y en muchas filosofías no-cristianas— como un movimiento que está en constante repetición.

La oposición entre ambos conceptos no es tan excluyente como pudiera parecer a primera vista. Además, según la concepción cristiana del mundo, en el único gran círculo de la historia, que va del *exitus* al *reditus* están inscritos los pequeños ciclos de la vida individual y todos ellos son portadores del gran ritmo de la totalidad, un ritmo que es siempre nuevo y del que parte la fuerza para su movimiento. En ese gran y único ciclo están también inscritos todos los pequeños ciclos vitales de las distintas culturas y comunidades históricas en las que se desarrolla siempre de nuevo el drama del comienzo, del auge y del fin. En ellas se repite una y otra vez el misterio del comienzo; en ellas, sin embargo, se repite también el fin del tiempo y el ocaso que, a su modo, pueden prepararle el terreno a la nueva salida. La suma de los ciclos refleja el gran ciclo; ambos dependen y se engarzan el uno en el otro. De esta forma, también el culto tiene que ver con las tres dimensiones de estos movimientos circulares, con la personal, la social y la universal.

Antes de intentar puntualizar este último punto, tenemos que prestar atención a la segunda alternativa, oculta en el esquema de *exitus* y *reditus*, y que es, en muchos aspectos, más importante. La primera concepción que encontramos, y quizá la más contundente, es la elaborada por el

ches Denken bei Thomas v. Aquin, Kösel (München 1954); J. Torrel, *Initiation a St. Thomas d'Aquin* (Fribourg 1993), en alemán (Herder 1995).

filósofo de la antigüedad tardía, Plotino, pero es la que determina, de diversas maneras, gran parte de los cultos y las religiones no cristianas. En ella el éxodo, por medio del cual aparece el ser no-divino, no se concibe como salida, sino como descenso, como caída desde las alturas de lo divino que, conforme a las leyes de la caída, lleva a precipitarse a una distancia cada vez más lejana de lo divino. Esto significa que el ser no-divino, en sí mismo y en cuanto tal, es ser caído; la finitud es ya, por sí misma, una especie de pecado, algo negativo que tiene que ser saneado mediante su vuelta a lo infinito. El retorno —el *reditus*— en ese caso, consiste precisamente en que, en último extremo, sea detenida la caída, y que ahora la flecha apunte hacia arriba. Al final se disuelve el «pecado» de lo finito, del no-ser-Dios, y en este sentido Dios llega a ser «todo en todo». El camino del *reditus* significa salvación, y salvación significa liberación de la finitud que, como tal, es la verdadera carga de nuestra existencia.

El culto aquí tiene que ver con ese quiebro en el movimiento, es percatarse de la caída, es, por así decirlo, el instante del arrepentimiento del hijo pródigo, el volver-la-mirada al origen. Puesto que, según muchas de estas filosofías, el conocimiento y el ser coinciden, el hecho de poner la mirada en el principio, constituye también, y al mismo tiempo, un nuevo ascenso hacia él. El culto, en cuanto alzar la vista hacia aquél que está antes y por encima de todo ser es, esencialmente, conocimiento y en cuanto conocimiento es movimiento, retorno, salvación. Naturalmente, a partir de aquí las filosofías sobre el culto emprenden caminos diversos.

Existe una teoría según la cual sólo los filósofos, sólo los espíritus capacitados para el pensamiento más elevado, son capaces del conocimiento que muestra el camino. Sólo ellos son capaces del ascenso, de la divinización plena que es salvación y liberación de la finitud. Para los de-

más, las almas más simples, que no son aún capaces de levantar plenamente los ojos, existen —según esta teoría—, las distintas liturgias, que son capaces de ofrecerles una cierta salvación sin poder elevarlos totalmente a la plenitud de la divinidad. Estas diferencias se intentan superar, con frecuencia, mediante la doctrina de la transmigración de las almas que, a fin de cuentas, ofrece la esperanza de conseguir, más tarde o más temprano, huir de la finitud y el dolor que ello trae consigo, a través de esa peregrinación por la existencia.

Puesto que aquí el conocimiento (= gnosis) es el verdadero poder de salvación y, con ello, también la forma más alta de elevación, es decir, de unión con la divinidad, a estos sistemas religiosos y de pensamiento —por lo demás, muy heterogéneos— se les denomina «gnosis».

Para el cristianismo naciente la controversia con la gnosis significó la lucha decisiva por su propia identidad. En efecto, la fascinación que tales concepciones ejercen es grande y son fácilmente identificables con el mensaje cristiano. En ellas, por ejemplo, el «pecado original», generalmente tan difícil de entender, se identifica con la caída en lo finito y, por tanto, se comprende como algo propio de todo lo que está inmerso en el ciclo de la finitud. Además, la salvación se hace ahora comprensible como liberación de la carga de la finitud.

También hoy lo gnóstico ejerce esa misma fascinación bajo formas diversas. Las religiones de Extremo Oriente son portadoras de un mismo prototipo, y en consecuencia, las formas de ofrecer la salvación, son de lo más convincentes. Los ejercicios de relajación corporal y del vaciamiento del alma se presentan como formas de acceder a la salvación. Apuntan a la liberación de la finitud e incluso en algunos momentos llegan a anticiparla, ejerciendo así una fuerza curativa.

El pensamiento cristiano, como ya hemos dicho, asimiló, en gran medida, el esquema del *exitus* y *reditus*, pero distinguió dos movimientos diferentes dentro del mismo. El *exitus* no es, de ningún modo, un descenso desde lo infinito, separación del ser y, por eso mismo, causa de toda miseria en el mundo. Es, por el contrario, algo tremendamente positivo: un acto creador y libre del Creador que quiere, de forma positiva, que lo creado exista ante él como algo bueno, y que sea capaz de responderle en libertad y amor. El ser no-divino no es, por tanto, algo negativo en sí, sino, todo lo contrario, es el fruto positivo de un querer divino. Se basa no en una caída sino en una disposición de Dios que es bueno y crea cosas buenas. El acto esencial de Dios que da origen al ser creado es un acto de libertad. En ese sentido, el principio de libertad está presente, ya desde su fundamento, en el mismo ser. El *exitus*, o mejor, el libre acto creador de Dios, de hecho, apunta al *reditus*, pero éste no significa la revocación del ser creado, sino lo que hemos descrito más arriba: significa que la identificación de la criatura autónoma consigo misma responda en libertad al amor de Dios, que acepte la creación como su mandamiento de amor y, de esta forma, surja un diálogo de amor, esa unidad completamente nueva que sólo el amor es capaz de crear. En ella no se absorbe ni se disuelve el ser del otro, sino que precisamente en el darse a sí mismo llega a ser plenamente él mismo. Surge la unidad que es superior a la unidad de la partícula elemental indivisible. Este *reditus* es «retorno», pero no disuelve la creación sino que le da realmente su carácter definitivo.

Ésta es la idea cristiana de «Dios todo para todos». Pero el todo está necesariamente ligado a la libertad, y es la libertad de la criatura la que dobla el *exitus* positivo del acto creador e incluso lo quiebra, por decirlo así, hacia la caída, hacia el no-querer-depender, hacia el no al *reditus*. El amor es entendido ahora como dependencia y, como

tal, es rechazado; en su lugar se coloca la autonomía y la autarquía: ser sólo desde sí y en sí mismo, ser un dios por propio poder. De este modo, se parte en dos el arco de *exitus* y *reditus*. El retorno ya no es deseado y el ascenso por propio esfuerzo resulta ser imposible. Si el «sacrificio» es esencialmente el retorno hacia el amor y, con ello, divinización, entonces tiene que incluirse en el culto el momento de cicatrización de la libertad herida, de expiación, de purificación y de liberación de la alienación. La esencia del culto, del «sacrificio» en cuanto proceso de semejanza, de convertirse-en-amor y, de este modo, de camino hacia la libertad, permanece inalterada. Sólo que ahora acoge el momento de la curación, de la transformación amorosa de la libertad quebrantada en reconciliación. La dependencia del otro que tiene que liberarme del lazo que, por mí mismo, ya no puedo deshacer, pasa a formar parte del sacrificio, precisamente porque todo había estado centrado en el ser-para-sí-mismo, en el no-necesitar al otro.

La salvación ahora necesita del salvador; los Padres lo vieron expresado en la parábola de la oveja perdida. Esta oveja que está enredada en unas zarzas y que no encuentra el camino de vuelta es, para ellos, una imagen del hombre en general que ya no es capaz de salir de las zarzas ni de encontrar, por sí mismo, el camino que le lleva a Dios. El pastor que va a buscarla y la lleva de vuelta a casa es, para ellos, el *Logos* mismo, la palabra eterna, el sentido eterno que reside en el Hijo de Dios, que se pone en camino hacia nosotros y que ahora carga la oveja sobre sus hombros, es decir, adopta la naturaleza humana y, como Hombre-Dios, lleva a la criatura humana de vuelta a casa. De este modo se hace posible el *reditus* que lleva al retorno. Con ello, el sacrificio adopta naturalmente la forma de la cruz de Cristo, del amor que se da en la muerte, que nada tiene que ver con destrucción, sino que es un acto de la nueva creación que devuelve la creación a sí misma.

Todo el culto es ahora participación en esta «Pascua» de Cristo, en ese «paso» de lo divino a lo humano, de la muerte a la vida, hacia la unidad de Dios y hombre. El culto cristiano es, de esta forma, el cumplimiento y la realización concretos de la palabra que Jesús proclamó el primer día de la gran semana, el Domingo de Ramos, en el templo de Jerusalén: «Cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32).

El círculo cósmico y el histórico son ahora distintos. El elemento histórico tiene, debido al don de la libertad en cuanto centro del ser, tanto divino como creado, su significado propio e irrevocable, pero no por ello es arrancado de lo cósmico. Ambos ciclos siguen siendo, a fin de cuentas, y a pesar de sus diferencias, el único ciclo del ser. La liturgia histórica del cristianismo es y seguirá siendo cósmica —sin separación ni mezcla— y sólo así ostentará toda su grandeza. Aquí radica la novedad de la realidad cristiana, y a pesar de ello, el cristianismo no rechaza la búsqueda de la historia de las religiones sino que acepta dentro de sí todos los elementos existentes en las religiones del mundo y mantiene, así, una unión con ellos.

CAPÍTULO III

DEL ANTIGUO AL NUEVO TESTAMENTO: LA FORMA BASE DE LA LITURGIA CRISTIANA, DETERMINADA POR LA FE BÍBLICA

Después de lo dicho hasta ahora, podemos considerar que la finalidad esencial del culto en todas las religiones naturales es la paz del universo concretada en la paz con Dios, en la unión de lo que está en lo alto con lo que está aquí abajo. Esta orientación fundamental de los actos litúrgicos se caracteriza, sin embargo, por la conciencia de la caída y de la alienación, de modo que se expresa necesariamente en una lucha por la expiación, el perdón y la reconciliación. La conciencia de culpa pesa sobre la humanidad. El culto es el intento, presente en toda historia, de superar la culpa y, de este modo, reconducir la propia vida hacia el orden verdadero. En torno a esto, además, reina un inmenso sentimiento de inutilidad que muestra la cara trágica de la historia del culto: ¿cómo puede el hombre ser capaz de devolver el mundo a Dios?, ¿cómo puede lograr una reconciliación verdadera? La única ofrenda digna de Dios sería él mismo; la conciencia de que todo lo demás es, a fin de cuentas, insuficiente, carente de sentido, es tanto mayor cuanto más desarrollada está la conciencia religiosa.

Partiendo de esta sensación de lo inadecuado que resulta cualquier ofrenda, se han llegado a desarrollar, a lo largo de la historia, formas grotescas y crueles de culto, como sacrificios humanos, que, aparentemente, ofrecen lo mejor a la divinidad, pero que se muestran como el modo más cruel y, por tanto, más condenable de rechazar el don del propio yo. De ahí que, con el mayor desarrollo de las religiones, se fuera eliminando, poco a poco, este terrible intento de reconciliación; pero al mismo tiempo, se ponía

más claramente de manifiesto que, en cualquier culto, lo que se ofrece no es lo esencial, sino únicamente un sustitutivo. La esencia del sacrificio en las religiones naturales, incluyendo la de Israel, se basa en la idea de la sustitución, pero ¿cómo pueden los sacrificios de animales o las ofrendas de la primicias representar o sustituir al hombre, para obtener su salvación? Todo ello no es una representación verdadera, sino un reemplazo y el culto que de aquí se deriva, es un culto sustitutivo que, de algún modo, carece de lo esencial.

¿En qué consiste la singularidad de la liturgia de Israel? Por de pronto, indudablemente, en su destinatario. Otras religiones dirigen su culto, con frecuencia, a poderes penúltimos. No le rinden culto al Dios único y verdadero precisamente por esa conciencia de que de nada le pueden servir los sacrificios de animales. Los sacrificios van destinados a los «poderes y las fuerzas», con los que el ser humano tiene que verse a diario, a los que tiene que temer, a los que tiene que volver propicios, con los que tiene que reconciliarse. Israel no sólo ha repudiado a esos «dioses», sino que siempre los ha considerado como demonios que sitúan al hombre como a un extraño ante sí mismo y ante el Dios verdadero: Dios es el único que merece adoración, y éste es el primer mandamiento.

Al único Dios se le adora mediante un amplio sistema sacrificial, escrupulosamente reglamentado en la Torá. Pero si observamos más de cerca la historia del culto en Israel, nos encontramos con una segunda peculiaridad que, si la seguimos con coherencia, nos lleva en último extremo, hasta Jesucristo, introduciéndonos así en el Nuevo Testamento[4]. Precisamente desde la perspectiva de la teología

---

[4] La perspectiva aquí expuesta, del camino que va del AT al NT, y de la esencia de la liturgia en general, la he ido madurando en largos años de estudio

del culto, el Nuevo Testamento tiene una estrechísima relación con el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento es la mediación interior de elementos, que se dan en el Antiguo Testamento, que son inicialmente opuestos, y que quedan integrados en la figura de Jesucristo, en su cruz y su resurrección. Precisamente lo que, en un primer momento, pudiera parecer como una ruptura, se manifiesta después como el verdadero «cumplimiento», en el que, de forma inesperada, desembocan y se integran los caminos precedentes.

Quien sólo leyera, por ejemplo, el libro del Levítico en sí mismo —prescindiendo del capítulo 26 con su amenaza de destierro y con la promesa de perdón— podría llegar a la conclusión de que aquí se establece una forma de culto con validez eterna. Se habría establecido un orden mundial permanente, que no podría concretarse en ninguna historia posterior, ya que, en el ciclo de los años, siempre produciría nuevamente expiación, purificación y restauración. Estaríamos ante un orden estático o, si se quiere, cíclico del mundo que permanece siempre igual, porque lleva dentro de sí, y en la medida adecuada, sus pesos y contrapesos. Pero ya el capítulo 26, en cierto modo, rompe con esta apariencia; es más importante leer el Levítico en el contexto de la Torá y de la Biblia.

Me parece significativo el hecho de que, tanto el Génesis como el Éxodo, sitúen en el comienzo de la historia del

de la Sagrada Escritura y de la liturgia. Los esbozos en esta dirección, con las referencias bibliográficas correspondientes, se encuentran en las dos obras *Das Fest des Glaubens* y *Ein neues Lied für der Herrn* [J. Ratzinger, *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, traducción de María del Carmen García del Carrizo, Desclée de Brouwer (Bilbao 1999), y J. Ratzinger, *Un canto nuevo para el señor: la fe en Jesucristo y la liturgia hoy*, Ediciones Sígueme (Salamanca 1999)], así como en el artículo publicado en varios idiomas: «Eucharistie und Mission», en «Forum kath. Theologie» 14 (1998) 81-98.

culto dos acontecimientos en los que se alude a la problemática de la representación de forma explícita. En primer lugar, el sacrificio de Abrahán. El patriarca, obedeciendo el mandato recibido de Dios, quiere sacrificar a su único hijo, Isaac, destinatario de la promesa. Al ofrecérselo le ofrece todo, ya que, si no tiene descendencia, el ofrecimiento de la tierra otorgada a su descendencia carecería de sentido. En el último instante Dios mismo impide que lleve a cabo este tipo de sacrificio; a cambio, se le entrega un carnero —un cordero macho— que podrá ofrecer a Dios en lugar de su hijo. Así se constituye el sacrificio vicario por orden divina: Dios da el cordero que Abrahán, a su vez, le devolverá como ofrenda. «Te ofrecemos de los mismos bienes que nos has dado» dice consecuentemente el Canon Romano. De algún modo, esta historia tenía que dejar una espina, a la espera del verdadero «cordero» que viene de Dios y que, precisamente por ello, no es un sustitutivo sino «representación» verdadera en la que nosotros mismos somos llevados a Dios. La teología del culto cristiano —comenzando por Juan el Bautista— ha reconocido en Cristo el «cordero» enviado por Dios. El Apocalipsis describe este cordero sacrificado, que vive inmolado, como el centro de la liturgia celestial y que ahora, por medio del sacrificio de Cristo, está presente en medio del mundo convirtiendo en superfluas las liturgias sustitutivas (Ap 5).

El segundo acontecimiento es el que está en la base de la institución de la liturgia pascual en Ex 12. Aquí el sacrificio del Cordero pascual se sitúa en el centro del año litúrgico. Al mismo tiempo regula la memoria creyente de Israel, fundamento perenne de su fe. El cordero aparece claramente como el rescate mediante el cual Israel es librado de la muerte de los primogénitos. Pero este rescate también tiene carácter de referencia, ya que lo que Dios reclama es, a fin de cuentas, a los primogénitos mismos:

«consagrarás a Yahveh todo lo que abre el seno materno. Todo primer nacido de tus ganados, si son machos, pertenecen también a Yahveh» (Ex 13,12). El cordero inmolado habla de la santidad necesaria del hombre y de la creación en su totalidad, remite más allá de sí mismo. El sacrificio pascual, por así decirlo, no se detiene en sí mismo, sino que compromete a los primogénitos y, con ellos, al pueblo entero, a la totalidad de la creación. A partir de aquí puede comprenderse la insistencia con la que Lucas, ya en los relatos de la infancia, califica a Jesús, como «primogénito» (Lc 2,7). Una insistencia similar se da también en las cartas de la cautividad, que presentan a Cristo como el «primogénito de la creación» en el que ha acontecido esa santificación de la primogenitura que nos abarca a todos.

Pero quedémonos, de momento, en el Antiguo Testamento. Aquí la naturaleza del sacrificio está continuamente acompañada y cuestionada por una inquietud profética. Ya en 1 Sm 15,22 nos encontramos con una primitiva palabra profética que, con distintas variaciones, podemos encontrar en el Antiguo Testamento y que volverá a ser asumida por Cristo: «Obedecer vale más que un sacrificio; ser dócil más que la grasa de carneros». En Oseas aparece de la siguiente forma: «Quiero misericordia, y no sacrificios. Conocimiento de Dios, más que holocaustos» (6,6). En labios de Jesús adopta una forma muy sencilla y elemental: «Misericordia quiero, y no sacrificios» (Mt 9,13; 12,7)

De este modo, el culto en el templo siempre estuvo acompañado de una conciencia aguda de su propia insuficiencia. «Si tuviera hambre, no te lo diría, porque mío es el orbe y cuanto lo habita. ¿Es que voy a comer carne de toros, o a beber sangre de machos cabríos? Ofrece al Señor un sacrificio de alabanza, cumple tus votos al Altísimo» (Sal 50 [49] 12-14). La crítica radical al templo que hizo Esteban en un encendido discurso, según el relato de Hch 7, es, sin duda, insólito en su forma y está determina-

do por el nuevo *pathos* de la fe cristiana; sin embargo, no es algo nuevo en la historia de Israel, en la que siempre se puso en entredicho la manera concreta de concebir el sacrificio. Al fin y al cabo, Esteban toma la afirmación central de su crítica del profeta Amós: «Yo detesto y rehúso vuestras fiestas, no quiero oler vuestras ofrendas. Aunque me ofrezcáis holocaustos y dones, no me agradarán; no aceptaré los terneros cebados que sacrificáis en acción de gracias. Retirad de mi presencia el estruendo del canto, no quiero escuchar el son de la cítara» (Am 5,21-23; Hch 7,42s cita Am 5,25-27).

El discurso de Esteban tiene su punto de partida en la acusación de haber dicho «que Jesús Nazareno, destruirá este lugar [el templo] y cambiará las costumbres que Moisés nos ha transmitido». Esteban contesta sólo indirectamente a esta afirmación, subrayando la línea crítica del Antiguo Testamento acerca del templo y el sacrificio. Él lee la crítica de Amós 5,25-27, cuyo sentido original es de difícil interpretación, y lo hace en la versión de la Biblia griega en la que el culto de los cuarenta años en el desierto se sitúa en la misma línea que la adoración del becerro de oro. La liturgia de todo este periodo fundacional de Israel aparece, en este contexto, como la continuación de la primera caída: «Casa de Israel, ¿acaso me ofrecisteis sacrificios y ofrendas en los cuarenta años del desierto? No, transportasteis la tienda de Moloc y el astro de vuestro dios Refán, imágenes que os fabricasteis para adorarlas». Los sacrificios de animales en cuanto tales aparecen aquí como una trasgresión de la adoración al único Dios. Estas palabras proféticas, citadas por Esteban en la versión de los alejandrinos, tuvieron que producir un enorme *shock* en los oyentes, pero incluso podría haber añadido también las dramáticas palabras del profeta Jeremías: «Cuando saqué a vuestros padres de Egipto, no les ordené ni les

hablé de holocaustos y sacrificios» (7,22). Esteban renuncia a profundizar en estos textos, que nos hacen intuir las grandes discrepancias internas del Israel preexílico, y en su lugar, añade otros tres argumentos para entender el sentido de su interpretación del mensaje de Cristo.

Moisés —argumenta— hizo la tienda, conforme al mandato de Dios, según el modelo que había visto en el monte (7,44; Ex 25,40). Eso significa que el templo terreno tan sólo es una copia, y no el verdadero templo; es una imagen que remite más allá de sí misma. David encontró gracia ante Dios y pidió construir una morada para el Dios de Jacob: «Pero fue Salomón el que la construyó» (7,47). El paso de la tienda, con toda su provisionalidad, a una casa que intenta encerrar a Dios en un edificio de piedra, se considera ya como apostasía, pues «el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre». Finalmente, Esteban pone de relieve, junto con la idea del carácter provisional —perceptible aún en la tienda, pero oculta en la casa— la dinámica interna de la historia veterotestamentaria que ha de tender a superar ese carácter provisional. Cita la profecía mesiánica que, en cierto modo, constituye el punto culminante del Deuteronomio (18,15) y que le suministra la clave de interpretación de todo el Pentateuco: «Dios suscitará entre vuestros hermanos un profeta como yo» (7,37). Si la obra fundamental de Moisés fue la erección de la tienda y el ordenamiento del culto que, al mismo tiempo, constituía el núcleo del orden jurídico y moral, es evidente que el nuevo y definitivo profeta dejará atrás la era de la Tienda con su carácter provisional, así como los falsos sacrificios, «destruirá» el templo y, de hecho, «cambiará las leyes» que Moisés había transmitido. La línea de los profetas que siguieron a Moisés, que fueron los grandes testigos del carácter provisional de todas esas costumbres y que, con su llamada, hicieron avan-

zar la historia hacia el nuevo Moisés, tiene su cumplimiento en el Justo que muere en la cruz (7,51s).

Esteban no niega las afirmaciones que vierten contra él; antes bien, intenta demostrar por qué es precisamente en ellas donde se da la fidelidad más profunda al mensaje del Antiguo Testamento y al mensaje de Moisés. En este contexto, cobra importancia el hecho de que la acusación contra el primer mártir de la historia de la Iglesia coincide, incluso en su formulación, con la acusación que cobra un papel central en el proceso contra Jesús. A Jesús se le acusó de haber dicho: «Yo destruiré este templo, edificado por hombres, y en tres días construiré otro no edificado por hombres» (Mc 14,58). Aunque es cierto que los testigos no pudieron ponerse de acuerdo sobre las palabras exactas de la profecía de Jesús (14,59), no es menos cierto que esas palabras desempeñaron un papel central en la disputa acerca de Jesús. Nos encontramos, pues, en el centro mismo de la cuestión cristológica, la pregunta por la identidad de Jesús y, al mismo tiempo, en el centro de aquello en lo que consiste la verdadera adoración a Dios.

La profecía de la destrucción del templo atribuida a Jesús remite, por sí misma, a la escena de la purificación del templo relatada por los cuatro evangelistas. Este hecho no podía ser considerado únicamente como un acceso de cólera contra los abusos que podían existir en todos los santuarios, sino que, en última instancia, tenía que ser valorado como un ataque contra el culto del templo, en el que se incluían tanto los animales para el sacrificio, como la moneda propia del templo y que allí se podía adquirir. Ninguno de los sinópticos se hace eco de las palabras de Jesús en este contexto, es Juan quien las presenta como una manifestación profética mediante la cual explica su actuación: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). Jesús no dice que *él* vaya a destruir el templo:

esta será la versión que darán los falsos testigos contra él. La suya es una profecía de la cruz; lo que deja entrever es que la destrucción de su cuerpo terrenal será, al mismo tiempo, el fin del templo. Con su resurrección comenzará el nuevo templo: el cuerpo vivo de Jesucristo que ahora estará ante la presencia de Dios y que será el lugar de todo culto. Con este cuerpo abraza a todos los hombres: ya no es la tienda construida por mano de hombre, es el lugar de la verdadera adoración a Dios que disuelve las tinieblas y pone en su lugar la realidad. Por su parte, la profecía de la resurrección, leída en toda su profundidad, es, al mismo tiempo, una profecía de la eucaristía: se anuncia el misterio del cuerpo de Cristo inmolado y, precisamente por ello, cuerpo viviente que se nos ofrece, introduciéndonos, de ese modo, en la comunión real con el Dios vivo.

En ese contexto hay que situar también otro aspecto que se encuentra en los evangelios sinópticos. Todos ellos narran que, en el momento de la muerte de Jesús, el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo (Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,45). Con ello quieren decir que en el instante de la muerte de Jesús concluye la función del antiguo templo. Queda «destruido». Ya no es el lugar de la presencia de Dios, el «escabel de sus pies», sobre el que ha descendido su gloria. La destrucción exterior del templo, que tendrá lugar pocos decenios después, ya está anunciada teológicamente. El culto a las imágenes, el culto sustitutivo acaba en el momento en el que se ha realizado el culto verdadero, la entrega del Hijo que se ha hecho hombre, «cordero», «primogénito» que recoge en sí toda la adoración de Dios. Este culto verdadero deja atrás la sombra y las imágenes, y nos introduce en la realidad de la unión del hombre con el Dios vivo. El gesto profético de la purificación del templo, de la renovación del culto a Dios en su forma verdadera, ha llegado, de esta forma, a su fin. Se ha cumplido la profecía: «El celo de tu casa me devora»

(Sal 69 [68] 10; Jn 2,18); en último extremo, fue el «celo» de Jesús por la adoración verdadera el que le llevó a la cruz. Precisamente de este modo se allanó el camino hacia la casa de Dios «verdadera, no hecha por mano de hombres»: el cuerpo resucitado de Cristo. También se cumple la interpretación que los sinópticos añaden al signo profético: «Mi casa se llamará Casa de oración para todos los pueblos» (Mc 11,17). Con la destrucción del templo se abre el nuevo universalismo del culto «en espíritu y verdad» (Jn 4,23) que Jesús había anunciado en la conversación con la samaritana. Ahí, espíritu y verdad no pueden ser concebidos de forma subjetiva, o al modo de la Ilustración, sino partiendo de aquél que pudo decir de sí mismo: Yo soy la verdad... (Jn 14,6).

Antes de intentar sacar las conclusiones que resuman la dinámica interna de la idea del culto en el Antiguo Testamento, la íntima conciencia del carácter provisional de los sacrificios del templo, y el anhelo de una novedad más grande e incluso indescriptible, tenemos que intentar escuchar las voces de la tendencia fundamentalmente crítica que se ha manifestado hasta ahora, porque en esas voces se va delineando lo nuevo.

Si en el Israel preexílico siempre habían existido voces que se habían puesto en guardia frente a la forma de un sacrificio más rígido y tendente a un culto exterior o sincretista, el exilio asumió el reto de formular con claridad lo positivo, lo venidero. Ya no existía el templo, ni ninguna forma pública y comunitaria de adoración de Dios, tal y como estaba prevista por la Ley. Israel tuvo que sentirse infinitamente pobre y miserable, se presentaba ante Dios con las manos vacías. Ya no había expiación y la alabanza de la «oblación perpetua» ya no se elevaba a Dios. En esta época de crisis fue tomando cuerpo, cada vez con mayor claridad, la idea de que el sufrimiento de Israel por y para Dios, el grito de su corazón abatido, su apremiante ora-

ción, eran ante Él como «sacrificios de animales» y perfume de incienso: precisamente las manos vacías y el corazón lleno eran, en sí mismos, «culto» y podían compensar interiormente los sacrificios que faltaban del templo.

En el tiempo de la nueva represión del culto judío, bajo Antíoco IV Epífanes (175-163) estas ideas, que encontramos expresadas en el libro de Daniel, cobraron nueva fuerza y profundidad. Seguían gozando de actualidad incluso después de la renovación del templo por los Macabeos, cuando —en contraposición con la unión de sacerdocio y realeza de los Macabeos— se formó la comunidad de Qumrán que no quería reconocer este templo, de tal modo que se orientó de nuevo a un «culto espiritual».

A ello se añade, finalmente, en la región de Alejandría, el contacto con la crítica al culto que hace el pensamiento griego. De este modo, va madurando cada vez más el concepto de la *logike latreia* (*thysia*), que encontramos en la Carta a los Romanos 12,3, como respuesta cristiana a la crisis del culto de todo el mundo antiguo. La «palabra» es el sacrificio, la oración que sale del hombre y lleva dentro de sí toda la existencia del hombre, convirtiéndolo a él mismo en «palabra» (*logos*). El hombre que adopta la forma de logos y se convierte en logos mediante la oración: eso es el sacrificio, la verdadera gloria de Dios en el mundo.

Si a partir de la experiencia dolorosa del exilio y de la época helenística lo que estaba en primer plano era, en principio, la oración como equivalente del sacrificio exterior, ahora, por medio de la palabra *logos* se introduce en este pensamiento toda la filosofía de la palabra desarrollada en el mundo griego. El espíritu griego lo elevaría después a la idea de la unión mística con el *Logos* considerado como el sentido mismo de todas las cosas.

Los Padres de la Iglesia han recogido este evolución espiritual, calificando la esencia de la eucaristía como *ora-*

tio, sacrificio en la palabra. Circunscriben, de este modo, el lugar del culto cristiano a la lucha espiritual de la antigüedad, en su búsqueda del verdadero camino del hombre y su encuentro con Dios. Cuando definen la eucaristía sencillamente como «oración», es decir, sacrificio de la palabra, añaden un algo más con respecto a la idea griega del sacrificio del *logos*, y dan una respuesta a la pregunta que había quedado sin responder en la teología veterotestamentaria de la oración tomada como equivalente al sacrificio.

Los grandes avances veterotestamentarios hacia la idea del culto en la «palabra» estaban impregnados de una gran ambigüedad: por una parte, abren la puerta hacia una nueva forma positiva de adoración a Dios, por otra, dejan ver su insuficiencia. La mera palabra no es suficiente, se espera la restauración del templo purificado. Así se explican las aparentes contradicciones que encontramos en el Salmo 51 (50) donde, por un lado, se encuentra, grandiosamente desarrollado, el nuevo concepto de culto: «Los sacrificios no te satisfacen, si te ofreciera un holocausto, no lo querrías. Mi sacrificio es un espíritu quebrantado». Por otro lado, todo ello apunta a la visión de una consumación futura: «Entonces aceptarás los sacrificios rituales, ofrendas y holocaustos, sobre tu altar se inmolarán novillos» (vv. 18-21). Por el contrario, la mística helenística del *logos*, por muy grande y bella que sea, minimiza la dimensión corporal, es mera esperanza de ascenso y de unión con el todo, según el esquema gnóstico del que hemos hablado anteriormente.

La idea del sacrificio del *logos* tan solo se cumple en el *Logos incarnatus*, en la palabra que se ha hecho carne y que arrastra a «toda la carne» hacia la adoración a Dios. Ahora el *logos* ya no es sólo el «sentido» que está detrás y por encima de las cosas. Ahora ha entrado en la carne misma, se ha convertido en cuerpo. El *Logos* asume nues-

tros sufrimientos y nuestras esperanzas, la expectación de la creación, y todo lo presenta a Dios. Las dos líneas que el salmo 51 no pudo reconciliar y que corren paralelas a lo largo de todo el Antiguo Testamento sin llegar a unirse, es ahora cuando realmente llegan a encontrarse. Ahora la «palabra» ya no es sólo representación de otra cosa, de algo palpable; ahora se une a toda la realidad de la vida y el sufrimiento del hombre en la entrega que Jesús hace de sí mismo en la cruz. Ahora ya no es culto sustitutivo sino el sacrificio vicario de Cristo que nos acoge y nos conduce a esa semejanza con Dios, a esa entrega por amor que es la única y verdadera adoración.

De este modo, la eucaristía es, desde la cruz y la resurrección de Jesús, el punto de encuentro de todas las líneas de la Antigua Alianza, e incluso de la historia de las religiones en general: el culto verdadero, siempre esperado y que siempre supera nuestras posibilidades, la adoración «en espíritu y verdad». El velo rasgado del templo es el velo rasgado entre la faz de Dios y este mundo: en el corazón traspasado del crucificado queda abierto el corazón del mismo Dios; en él vemos quién es y cómo es Dios. El cielo ya no está cerrado: Dios ha dejado de estar oculto. Por ello, Juan resume el significado de la cruz y, al mismo tiempo, la esencia de la nueva adoración de Dios en la misteriosa profecía del profeta Zacarías (12,10): «Mirarán al que traspasaron» (19,37). Volveremos sobre estas palabras que se repetirán con otro significado en Ap 1,7. Entretanto podemos intentar resumir algunas conclusiones que se derivan de lo expuesto hasta el momento.

1. El culto cristiano, o mejor, la liturgia de la fe cristiana no puede ser considerada sencillamente como una forma cristianizada del culto sinagogal, por mucho que tenga que agradecerle en su configuración concreta. La sinagoga siempre estuvo subordinada al templo, y esto siguió sien-

do así incluso después de su destrucción. La liturgia de la palabra, que se realiza en ella con una grandiosa intensidad, es consciente de que es incompleta, y en esto se distingue de la liturgia de la palabra en el Islam que —junto con la peregrinación y el ayuno— constituye toda la adoración de Dios exigida por el Corán. La liturgia que tiene lugar en la sinagoga es, en cambio, culto que se celebra en el tiempo, desde el momento en que el templo no existe y espera ser restaurado.

El culto cristiano, por el contrario, considera la destrucción del templo de Jerusalén como definitiva y teológicamente necesaria: su lugar lo ocupa el templo universal del Cristo resucitado, cuyos brazos extendidos en la cruz se abren al mundo para acoger a todos en un abrazo eterno de amor. El nuevo templo ya existe y también el sacrificio nuevo y definitivo: la humanidad de Jesucristo que se ha abierto en la cruz y la resurrección; la oración del hombre Jesús se ha hecho una sola cosa con el diálogo intratrinitario del amor eterno.

A través de la eucaristía Jesús introduce a los hombres en esta oración, que es la puerta siempre abierta de la adoración y el sacrificio verdadero, el sacrificio de la Nueva Alianza, el «culto espiritual» (Rom 12,1).

Los debates teológicos de la Edad Moderna trajeron consigo una fatal consecuencia: el hecho de concebir el culto de la Nueva Alianza como puramente sinagogal, en contraposición con el templo, que era considerado como la expresión de la Ley y por ello como un nivel sencillamente superado de la «religión». Por eso, tanto el sacerdocio como el sacrificio resultaban incomprensibles; no podía percibirse, pues, el definitivo «cumplimiento» de la historia precristiana de salvación y la unidad de los Testamentos. Una consideración más profunda tendrá que reconocer que la liturgia cristiana no sólo se apoya en la sinagoga, sino también en el templo.

2. Esto significa que el culto cristiano implica universalidad. Es el culto del cielo abierto. Nunca es, tan solo, el acontecimiento de una comunidad que se encuentra en un lugar determinado. Celebrar la eucaristía significa, más bien, introducirse en la adoración a Dios que abarca el cielo y la tierra y que se ha abierto mediante la cruz y la resurrección. La liturgia cristiana nunca es la iniciativa de un grupo determinado, de un círculo particular o, incluso, de una Iglesia local concreta. La humanidad que sale al encuentro de Cristo se encuentra con Cristo que sale al encuentro de la humanidad. Él quiere unir la humanidad y conseguir la única Iglesia, la asamblea de todos los hombres en torno a Dios. La dimensión horizontal y la vertical, la unicidad de Dios y la unidad de los hombres, la comunión de todos los que rinden culto en espíritu y en verdad constituyen una única cosa.

3. Desde aquí habrá que considerar el concepto paulino de la *logike latreia*, del culto espiritual, como la fórmula más adecuada para expresar la forma esencial de la liturgia cristiana. En este concepto confluyen el movimiento espiritual del Antiguo Testamento, así como los procesos de las purificaciones interiores de la historia de las religiones, la búsqueda humana y la respuesta divina. El *logos* de la creación, el *logos* en el hombre, se encuentran con el verdadero y eterno *Logos* hecho hombre —el Hijo—. Todos los demás intentos de determinación son insuficientes. Si se describe, por ejemplo, la eucaristía, en cuanto fenómeno litúrgico, como «asamblea» o como «cena» a partir del acto fundador en el marco de la Última Pascua de Jesús, sólo se habrán captado elementos aislados, pero quedan desvirtuados en un contexto histórico y teológico más amplio. En cambio, la palabra «eucaristía» que hace referencia a la adoración, a saber, a la forma universal de la adoración que tiene lugar en la encarnación, la cruz y la resurrección de

Cristo, sí puede servir como fórmula abreviada para la idea de la *logike latreia* y, por ello, puede servir como definición adecuada para la liturgia cristiana.

4. Finalmente, todas estas conclusiones ponen al descubierto una dimensión fundamental de la liturgia cristiana que tendremos que considerar de forma más concreta en el capítulo siguiente: la liturgia cristiana es, como hemos visto, la liturgia de la promesa cumplida, del movimiento de búsqueda de la historia de las religiones que ha llegado a su meta, pero sigue siendo liturgia de la esperanza. También ella sigue ostentando un carácter provisional. El nuevo templo, no hecho por mano de hombre, está presente pero, al mismo tiempo, está todavía en construcción. El gran gesto del abrazo que ofrece el crucificado, todavía no ha llegado a la meta, acaba de comenzar. La liturgia cristiana es una liturgia en camino, una liturgia del peregrinaje hacia la transformación del mundo que llegará a su cumplimiento cuando Dios lo sea «todo en todo».



SEGUNDA PARTE

EL ESPACIO Y EL TIEMPO EN LA LITURGIA

[illegible]

[illegible]
[illegible]

CAPÍTULO I

CUESTIONES PRELIMINARES SOBRE LA RELACIÓN DE LA LITURGIA CON EL ESPACIO Y EL TIEMPO

¿Pueden encontrarse, aún, lugares y tiempos santos en la realidad de la fe cristiana? ¿No es acaso el culto cristiano liturgia cósmica que abarca cielo y tierra? Cristo padeció «fuera de las murallas», subraya la Carta a los Hebreos, que añade la exhortación: «Salgamos, pues, a encontrarlo fuera del campamento, cargados con su oprobio» (13,13). ¿No es el mundo entero su santuario? ¿No se consigue la santidad precisamente en la vida diaria vivida según justicia? ¿No consiste nuestro culto en una vida diaria vivida en el amor, en abrirnos al verdadero sacrificio, haciéndonos semejantes a Dios? ¿Acaso puede existir otra sacralidad que no sea el seguimiento de Cristo en la sobria paciencia de la vida cotidiana? ¿Existe otro tiempo sagrado que no sea el amor al prójimo vivido donde y cuando lo requieran las circunstancias de la vida?

Quien se hace estas preguntas toca un aspecto decisivo del concepto cristiano de culto y adoración, pero, al mismo tiempo, pasa por alto un aspecto fundamental acerca del límite de la existencia humana en este mundo: olvida el «todavía no» que forma parte de la existencia humana y da por hecho que ya han llegado el cielo nuevo y la tierra nueva. La venida de Cristo y la difusión de la Iglesia por todo el mundo, la transición del sacrificio del templo a la adoración universal «en espíritu y verdad», constituye un importante primer paso, un paso hacia el cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento. Pero es evidente que la esperanza todavía no ha llegado a su pleno cumpli-

miento. Todavía no ha llegado la nueva Jerusalén, que ya no necesita templo, porque es su santuario el Señor Dios todopoderoso y el Cordero; todavía no ha llegado la ciudad que no necesita sol ni luna que la alumbre, porque la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero (Ap 21,22ss).

Por ello, los Padres describieron las fases del cumplimiento no sólo mediante la contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento, sino por medio de un esquema en tres pasos: sombra-imagen-realidad. En la Iglesia del Nuevo Testamento la sombra es sustituida por la imagen: «La noche está avanzada, el día se echa encima» (Rom 13,12). Pero estamos aún —como afirma Gregorio Magno— en el tiempo de la aurora en el que se mezclan la oscuridad y la claridad. Ya está amaneciendo, pero aún no ha despuntado el sol. De esta forma, el tiempo del Nuevo Testamento constituye un peculiar momento intermedio, que mezcla el «ya» pero «todavía no» en el que siguen vigentes las condiciones empíricas; al mismo tiempo que ya están superadas, tienen que ser superadas una y otra vez hacia lo definitivo que, con Cristo, ya ha sido inaugurado[1].

De esta comprensión del Nuevo Testamento como tiempo de transición, como imagen entre sombra y realidad, resulta la forma específica de la teología litúrgica. Tal forma se nos aclara más aún si tenemos presente los tres niveles fundamentales para la constitución del culto cristiano. Existe el nivel intermedio, estrictamente litúrgico, que a todos nos es familiar: se manifiesta en las palabras y acciones de Jesús en la Última Cena. Éstas constituyen el núcleo de la celebración litúrgica cristiana cuya estructura

[1] En relación con la *Iglesia entre los Testamentos*, remito a J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (St. Ottilien [2]1992) 304-308.

resulta, por lo demás, de la síntesis del culto de la sinagoga y del templo; de tal manera que el lugar de los actos sacrificiales del templo lo ocupa ahora la plegaria eucarística, como participación en la acción de Jesús en la Última Cena, y la distribución de los dones transformados. Pero este nivel estrictamente litúrgico no se fundamenta en sí mismo; sólo puede tener sentido por remitirse a un acontecimiento real y a una realidad que, en su esencia, sigue presente. De lo contrario sería como un recuerdo sin valor alguno, sin un contenido real.

El Señor sólo pudo decir que su cuerpo era «entregado» porque, de hecho, lo *entregó*; sólo pudo ofrecer la sangre en el nuevo cáliz como sangre derramada por muchos, porque realmente la *derramó*. Este cuerpo ya no es el cuerpo muerto para siempre de un difunto, ni la sangre es el elemento de vida a la que ahora le falta la vida. Es, más bien, la entrega que se convierte en don, porque el cuerpo entregado por amor y la sangre derramada por amor han entrado, por medio de la resurrección, en la eternidad del amor que es más fuerte que la muerte. Sin la cruz y la resurrección, el culto cristiano es vano y una teología de la liturgia que dejara de lado esta relación, realmente sólo estaría hablando de un juego vacío.

Pero hay que señalar algo importante si reflexionamos sobre el auténtico fundamento en el que se apoya la liturgia cristiana. La crucifixión de Cristo, la muerte en la cruz y, de manera diferente, el hecho de la resurrección del sepulcro, que da incorruptibilidad a lo corruptible, son acontecimientos históricos únicos que, en cuanto tales, pertenecen al pasado. A ellos son aplicables, en sentido estricto, el *«semel» (ephapax)* —el «una vez» que la Carta a los Hebreos pone de relieve con tanta insistencia frente a los sacrificios reiterativos de la Antigua Alianza—. Pero si únicamente fuesen hechos del pasado, como todos los datos

que aprendemos en los libros de historia, no podría existir una simultaneidad con ellos. En último término, serían inalcanzables para nosotros.

Al acto exterior de la crucifixión corresponde, sin embargo, un acto interior de entrega (el cuerpo es «entregado por vosotros»): Nadie me quita la vida, sino que yo la entrego libremente, dice el Señor en el Evangelio según san Juan (10,18). Este acto de entrega no es, en modo alguno, sólo un acontecimiento espiritual. Es un acto espiritual que incluye lo corporal, que abarca a todo el ser humano, es, al mismo tiempo, un acto del Hijo: la obediencia de la voluntad humana de Jesús está inmersa en el sí perpetuo del Hijo al Padre, según la brillante formulación de Máximo el Confesor.

De este modo, este «dar», en el pasivo de ser crucificado, encamina la pasión de la naturaleza humana a la acción del amor. Y abarca todas las dimensiones de la realidad: cuerpo, alma, espíritu, *logos*. Así como el dolor corporal encamina hacia el pathos del espíritu, y se convierte en el sí de la obediencia, así encamina el tiempo hacia lo que va más allá del tiempo. El verdadero acto interior, que no existiría sin el acto exterior, sobrepasa el tiempo, pero por proceder del tiempo, siempre puede ser en él recuperado. Por ello, es posible la simultaneidad. Éste es el sentido de las palabras de san Bernardo de Claraval[2] cuando dice que el *semel* verdadero («una vez») lleva dentro de sí el *semper* («siempre»); en lo único tiene lugar lo permanente.

En la Biblia es la Carta a los Hebreos la que más acentúa el «una vez» pero quien la lea atentamente, encontrará

---

[2] *Semel quia semper*: Bernardo de Claraval, Sermo 5 de diversis l., Bernardo de Claraval, *Obras completas latín/alemán*, ed. por G. Winkler IX (Innsbruck 1998) pág. 218 [San Bernardo, *Obras Completas*, 2.ª ed., edición preparada por los monjes cistercienses de España, traducción dirigida por Iñaki Aranguren, Editorial Católica (Madrid 1994)].

que es precisamente la relación expresada por san Bernardo la que pone al descubierto su verdadero sentido. El *ephapax* (una vez) está ligado al *aionios* (perpetuo). El «hoy» abarca todo el tiempo de la Iglesia. Por ser esto así, la liturgia cristiana no es sólo algo que apunta al pasado, sino que se vive en contemporaneidad con lo que es fundamento de la propia liturgia. Ése es el verdadero núcleo y la verdadera grandeza de la celebración eucarística, que siempre es más que un banquete: es encaminarse hacia el interior de la contemporaneidad con el misterio de la Pascua de Cristo, de su salida de la tienda de lo transitorio para situarse en la presencia de Dios.

Volvamos al punto de partida. Decíamos que existe el nivel del acontecimiento fundante y, en segundo lugar, el de la rememoración y actualización litúrgica, es decir, el nivel propiamente litúrgico. He intentado demostrar que ambos niveles están interrelacionados. Si el pasado y el presente se compenetran de este modo, si lo fundamental de lo pasado no es simplemente ser pasado, sino ser la fuerza que va más allá de los presentes que se suceden, ello significa que también el futuro está presente en este acontecimiento, que tiene que ser calificado, según naturaleza, como anticipación de lo venidero.

Pero no debemos precipitarnos en esto. Y es que se hace inevitable pensar de inmediato en el *eschaton*, en la parusía, y con razón. Hay que tener en cuenta, además, otra dimensión: esta liturgia —lo hemos visto— no es sustitución excluyente sino que tiene una función vicaria. Aquí se hace patente el significado de esta distinción. Lo que se sacrifica no son animales, no es un «algo» que, al fin y al cabo, sigue siendo ajeno a mí. Esta liturgia se basa en la pasión vivida por un hombre que con su yo, ciertamente, toca el misterio del Dios vivo mismo que es «Hijo». Por tanto, nunca podrá ser una mera *actio liturgica*. Su origen lleva dentro de sí su futuro, también en el sentido de que la sus-

titución-representación incluye en sí a los representados, no permanece exterior a ellos sino que los forma.

La simultaneidad con la Pascua de Cristo que tiene lugar en la eucaristía de la Iglesia es, después de todo, también una realidad antropológica. La celebración no es sólo un rito, no es sólo un «juego» litúrgico, pues quiere ser *logike latreia*, transformación de mi existencia en dirección al *logos*, simultaneidad interna entre mi yo y la entrega de Cristo. Su entrega quiere convertirse en la mía para que se consume la simultaneidad y se lleve a cabo el hacerse igual a Dios. Por ello, el martirio se consideraba en la Iglesia antigua como una verdadera celebración eucarística, la realización extrema de la simultaneidad con Cristo, el ser uno con Él.

La liturgia me remite, en efecto, a la vida cotidiana, a mí en mi existencia personal. Apunta, tal y como vuelve a decir san Pablo en el texto mencionado, a que «nuestros cuerpos» (es decir, nuestra existencia terrena real) se conviertan en «víctimas vivas», unidas al «sacrificio» de Cristo (Rom 12,1). Sólo así se explica esa característica propia de toda liturgia cristiana: la intensidad con que pedimos a Dios que acepte nuestros dones.

Una teología que no vea las relaciones aquí consideradas, sólo puede considerar esto como contradictorio o como una recaída en lo precristiano, puesto que el sacrificio de Cristo fue aceptado hace mucho tiempo. Sí, pero en cuanto función vicaria no ha finalizado. El *semel* (una vez) quiere alcanzar el *semper* (siempre). Este sacrificio sólo estará completo cuando el mundo se haya convertido en el lugar del amor, tal y como lo ve san Agustín en su *Civitate Dei*. Entonces —hablamos de ello al principio— el culto consumado será la consumación del acontecimiento del Gólgota. Por ello, cuando pedimos que se acepten nuestros dones, pedimos que la función vicaria se haga realidad y nos asuma. Por eso, en las oraciones del Canon Romano,

nos unimos a los grandes sacrificadores de los primeros tiempos: Abel, Melquisedec, Abrahán. Ellos salieron al encuentro del Cristo que había de venir, fueron anticipación de Cristo o, como decían los Padres, «*typoi*» de Cristo. También los que le precedieron pudieron conseguir esa simultaneidad con Él que nosotros imploramos.

Podríamos tener la tentación de decir que esta tercera dimensión de la liturgia, su estar tendida entre la cruz de Cristo y el hecho de formar parte viva de quien nos ha representado y de quien quiere que seamos «uno» con Él (Gál 3,18.28), expresa su exigencia moral. E indudablemente, el culto cristiano contiene una exigencia moral, pero se trata de algo más que un mero moralismo. El Señor se nos ha adelantado: ha hecho lo que a nosotros nos correspondía hacer, ha abierto el camino que nosotros no podíamos abrir porque no teníamos la fuerza suficiente para construir un puente hacia Dios. Él mismo se hizo puente. Y ahora se trata de que nosotros nos dejemos incluir en ese ser «para», que nos dejemos abrazar por su brazos abiertos que nos elevan. Él, el Santo, nos santifica con la santidad que nosotros jamás podríamos darnos a nosotros mismos.

Somos incluidos en el gran proceso histórico en el que el mundo avanza hacia la promesa de «Dios todo para todos». En este sentido, lo que a primera vista aparece como la dimensión moral es, al mismo tiempo, la dinámica escatológica de la liturgia; la «plenitud» de Cristo, de la que hablan las cartas de la cautividad de san Pablo, se hace realidad y, sólo así, se consuma el acontecer pascual a través de la historia, el «hoy» de Cristo perdura hasta el final (Heb 4,7ss).

Si ahora retomamos las reflexiones que hemos hecho en este capítulo, nos damos cuenta de que, en dos ocasiones y en distintos ámbitos, nos hemos encontrado con un esquema de tres pasos. La liturgia, según hemos visto, se

caracteriza por la tensión con la Pascua histórica de Jesús (cruz y resurrección), su fundamento real. En la singularidad de este acontecimiento se ha constituido algo permanente que —y este es el segundo paso— por medio de la acción litúrgica se introduce en nuestro presente, y —tercer paso— quiere abarcar, a partir de aquí, la vida de los celebrantes, y en último extremo, toda la realidad histórica. El acontecimiento inmediato —la liturgia— sólo tiene sentido y significado para nuestra vida porque lleva dentro de sí las otras dos dimensiones; pasado, presente y futuro se compenetran y tocan la eternidad.

Antes habíamos conocido tres fases en la historia de la salvación que —según la fórmula de los Padres de la Iglesia— avanza desde la sombra hacia la realidad pasando por la imagen. Con ello habíamos visto que en nuestro tiempo —el tiempo de la Iglesia— nos encontramos en este nivel intermedio del movimiento histórico: el velo del templo se ha rasgado, el cielo se ha abierto gracias a la unión del hombre Jesús y, con él, la unión de toda la humanidad con el Dios vivo. Pero sólo se nos hace partícipes de esta nueva apertura por medio de los signos de salvación. Nosotros necesitamos de la mediación y todavía no vemos al Señor «tal y como es». Si ahora sobreponemos los dos esquemas —el histórico y el litúrgico— se pone de manifiesto que la liturgia es la expresión exacta de esta misma situación histórica, que expresa el carácter intermedio del tiempo de las imágenes en el que nos encontramos. La teología de la liturgia es, de un modo particular, «teología simbólica», teología de los símbolos que nos unen con Aquél que está al mismo tiempo presente y oculto.

De aquí deriva, a fin de cuentas, la respuesta a la pregunta de la que habíamos partido: después de que se rasgara el velo del templo y quedara abierto para nosotros el corazón de Dios en el corazón traspasado del crucificado

¿todavía necesitamos de un espacio sagrado, de un tiempo sagrado, de unos símbolos mediadores? Sí, los necesitamos, precisamente para que aprendamos, por medio de la «imagen», por medio del signo, a ver el cielo abierto, para que lleguemos a ser capaces de reconocer el misterio de Dios en el corazón traspasado del crucificado.

La liturgia cristiana ya no es un culto sustitutivo, sino un acercamiento hacia nosotros de aquel que lo lleva a cabo, es una participación en su acción vicaria como si participáramos de la realidad misma. Participamos en la liturgia celestial, sí, pero esta participación se nos hace presente mediante los signos terrenales que el Redentor nos ha mostrado como espacio de su realidad. En la celebración litúrgica se realiza, por así decirlo, una inversión de *exitus* y *reditus*, la salida se convierte en retorno, el descenso de Dios en nuestro ascenso. La liturgia introduce el tiempo terrenal, en el tiempo de Jesucristo y en su presencia. Es el punto de inflexión en el proceso de la salvación, el pastor carga sobre sus hombros a la oveja perdida y la lleva a casa.

CAPÍTULO II

LUGARES SAGRADOS, EL SIGNIFICADO DEL TEMPLO

Incluso los enemigos más decididos de lo sacro, en este caso del lugar sagrado, admiten que la comunidad cristiana necesita un lugar para reunirse. A partir de aquí, definen la función de la iglesia, en un sentido no sagrado sino estrictamente funcional, como algo que posibilita la reunión litúrgica. Ésta es, indiscutiblemente, una función fundamental de la iglesia como edificio, que la distingue también de la forma clásica del templo en la mayor parte de las religiones. El sumo sacerdote lleva a cabo el rito expiatorio en el Santo de los Santos de la Antigua Alianza, nadie aparte de él puede entrar, y sólo él puede hacerlo una vez al año. De la misma manera, tampoco los templos de todas las demás religiones suelen ser, por regla general, lugares de reunión para los orantes, sino ámbitos de culto reservados a la divinidad.

El hecho de que el templo cristiano recibiera ya desde bien pronto el nombre de *«domus ecclesiae»* (casa de la «Iglesia», de la asamblea del pueblo de Dios) y más tarde y, de forma abreviada, se utilizara la palabra *ecclesia* (asamblea, Iglesia) no sólo para la comunidad viva, sino también para la casa que la acogía, pone de manifiesto una concepción distinta: Cristo mismo realiza el «culto» ante el Padre, se convierte en culto para los suyos, desde el momento en que se reúnen con Él y en torno a Él. Sin embargo esta distinción fundamental entre el ámbito de la liturgia cristiana y los «templos» no hay que llevarla al extremo de una falsa contraposición, en la que quedaría truncada la continuidad interna de la historia religiosa de la humanidad: en el Antiguo y en el Nuevo Testamento

nunca queda suprimida tal continuidad, a pesar de todas las diferencias existentes.

Cirilo de Jerusalén, en su Catequesis 18 (23-25), subraya, con razón, el hecho de que la palabra *convocatio* (sinagoga-ekklesia = asamblea del pueblo de Dios convocado), cuando aparece por primera vez, concretamente en el Pentateuco, con motivo del nombramiento de Aarón, está orientada hacia el culto. Señala que esto vale también para todos los demás pasajes de la Torá y que no pierde esta orientación incluso cuando pasamos al Nuevo Testamento.

La convocación, la asamblea, tiene una finalidad; esa finalidad es el culto del que parte y al que se dirige la llamada. El culto es el que une a los convocados, el que dignifica la reunión y le da su significado, equivale a ser una sola cosa, con esa «paz» que el mundo no puede dar. Esto se hace patente también si tenemos en cuenta el prototipo de «*ekklesia*» presente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; la comunidad del Sinaí. Esta comunidad se reúne para escuchar la palabra de Dios y sellarla mediante el sacrificio, de modo que surja la «alianza» entre Dios y el hombre.

Pero, en lugar de seguir con estas consideraciones de carácter general, observemos más de cerca la configuración concreta del espacio celebrativo[3]. Louis Bouyer ha mostrado —siguiendo, sobre todo, las investigaciones de E. L. Sukenik— cómo el templo cristiano nace en continuidad con la sinagoga, y cómo, después, sin rupturas dramáti-

[3] Me ha sido de gran ayuda para este capítulo L. Bouyer, *Architecture et liturgie*, Cerf 1991 (en alemán: *Liturgie und Architektur*, Johannes Verlag 1993). Los números de página entre paréntesis se refieren a la edición alemana (L. Bouyer Baracaldo, *Arquitectura y liturgia*, Grafite, 2000).
De la riquísima bibliografía sobre este tema, sólo quiero mencionar: Norman, E., *The House of God* (Londres 1990). En alemán: *Das Haus Gottes*, Kohlhamer 1990; White, L. M., *Building God's House in The Roman World* (Baltimore y Londres 1990).

cas, adquiere su novedad específicamente cristiana por medio de la comunión con Jesucristo, el crucificado y resucitado.

Esta continuidad estrecha con la sinagoga, con su forma arquitectónica y cultual, no supone ninguna contradicción con lo que dijimos anteriormente: es decir, que la liturgia cristiana incluye también el templo y no es sólo la continuación de la sinagoga. Pues la sinagoga misma se entendía como referida al templo. La sinagoga no era únicamente el lugar de la instrucción, una especie de sala para la instrucción religiosa, según dice Bouyer, sino que siempre estuvo orientada hacia la presencia de Dios. Pero, para los judíos, esta presencia de Dios estaba (y está) estrechamente vinculada al templo. Según esto, la sinagoga estaba caracterizada por dos puntos neurálgicos. Uno de ellos es la «cátedra de Moisés», de la que también el Señor habla en el Evangelio (Mt 23,2). El rabino no habla por sí mismo, no es un profesor que analiza y hace una reflexión intelectual sobre la palabra de Dios: hace presente la palabra que Dios dirigió y dirige a Israel por mediación de Moisés. Dios habla hoy por medio de Moisés. La cátedra de Moisés es un signo de que el Sinaí no es tan solo una experiencia del pasado, ya que lo que aquí acontece no es solo el discurso de un hombre, sino Dios que habla.

Por tanto, la cátedra de Moisés no existe en sí misma y para sí misma. Tampoco se dirige únicamente hacia el pueblo, sino que el rabino —como todos los demás en la sinagoga— dirige su mirada hacia el Arca de la Alianza, o mejor, hacia la urna de la Torá que representa al arca perdida. El Arca de la Alianza había sido hasta el exilio, el único «objeto» que podía ocupar un lugar en el Santo de los Santos y que le otorgaba su carácter peculiar. El arca era entendida como un trono vacío, sobre el cual se posaba la *shekiná*: la nube de la presencia de Dios. Los queru-

bines que, en cierto modo, representaban los elementos del mundo, figuraban allí como «asistentes al trono»; ya no son divinidades autónomas sino la expresión de las fuerzas de la creación que adoran al único Dios. «Tú que te sientas sobre querubines» es la invocación que se hace al Dios que los cielos no pueden abarcar, pero que ha elegido el arca como «escabel» de sus pies. En este sentido, el arca encarna algo así como la presencia real de Dios entre los suyos: es, al mismo tiempo, la forma imponente que adopta la ausencia de imágenes del culto veterotestamentario, que deja a Dios en su soberanía y le ofrece, por así decirlo, sólo el escabel de su trono.

El Arca de la Alianza se perdió en el exilio y, a partir de entonces, el Santo de los Santos quedó vacío. Así lo encontró Pompeyo cuando, tras cruzar el templo, descorrió la cortina lleno de curiosidad y entró en el Santo de los Santos. En ese espacio vacío se encontró, precisamente, con lo específico de la religión bíblica: el Santo de los Santos vacío se había convertido también ahora en un acto de espera, de esperanza en que el mismo Dios restaurará su trono.

Si la sinagoga encierra en la urna de la Torá una especie de Arca de la Alianza, este hecho la convierte en un espacio para una especie de «presencia real», puesto que en ella se guardan los rollos de la Torá, la palabra viva de Dios, por medio de la cual reina en Israel, en medio de su pueblo. Por eso, el escriño se rodeaba con los símbolos del más profundo respeto, que se corresponden con la misteriosa presencia de Dios: estaba protegido por un velo, delante del cual ardían las siete velas de la *menorá*, el candelabro de siete brazos.

El hecho de haber dotado a la sinagoga con un «Arca de la Alianza» no significa, de ningún modo, que la comunidad local se convirtiera en autárquica, autosuficiente,

sino que es precisamente, el lugar de su autotrascendencia hacia el templo, hacia la comunión del único pueblo de Dios basada en el único Dios: la Torá es, en todas partes, la misma. De este modo, el arca remite más allá de sí misma, al único lugar de presencia que Dios ha elegido para sí —el Santo de los Santos en el templo de Jerusalén. Este Santo de los Santos siguió siendo, como lo expresa Bouyer, «el último punto neurálgico del culto en la sinagoga» (21). «Así, todas las sinagogas del tiempo de nuestro Señor y las que vendrían después, estaban orientadas hacia Jerusalén». El rabino y el pueblo miran hacia el «Arca de la Alianza» y, al hacerlo, se orientan hacia Jerusalén, hacia el Santo de los Santos del templo, en cuanto lugar de la presencia de Dios para su pueblo. Así seguiría ocurriendo incluso después de la destrucción del templo. Si el Santo de los Santos vacío ya había sido la expresión de una esperanza, ahora es el templo destruido el que espera el regreso de la *shekiná*, el que está a la espera su reconstrucción llevada a cabo por el Mesías que habrá de venir.

Esta orientación hacia el templo y, con ella, la conexión de la liturgia de la palabra de la sinagoga con la liturgia sacrificial del templo, se manifiesta en la forma de la oración. Las oraciones que acompañaban el acto de desenrollar y leer los rollos de la Torá, evolucionaron partiendo de las oraciones rituales que, originariamente, estaban relacionadas con los sacrificios del templo y que ahora —conforme a la tradición del tiempo sin templo— podían considerarse como un equivalente del sacrificio mismo.

La primera de las dos grandes oraciones del rito sinagogal culmina en la recitación conjunta del Quiddush, del que forman parte el himno de los serafines de Is 6 y el himno de los querubines de Ez 3. Bouyer observa al respecto: «Probablemente, el unirse los hombres a este cántico celestial, a este culto del templo, sea la característica

fundamental de la ofrenda del incienso que se hacía diariamente, por la mañana y por la noche» (27). Esto nos recuerda indudablemente al *Trisagio* de la liturgia cristiana, al «tres veces santo» del principio del canon, en el que la comunidad no formula sus propios pensamientos o poesías, sino que es arrebatada y llevada más allá de sí misma, asociándose al canto de alabanza de la creación que entonan los querubines y los serafines.

La otra gran oración de la sinagoga culmina «en la recitación de la *Avoda* que, según los rabinos, era anteriormente la oración consagratoria del holocausto diario en el templo» (27). La petición que se añadía para pedir la venida del Mesías y la restauración definitiva de Israel podría considerarse, según Bouyer, «como la expresión de la esencia verdadera del culto sacrificial» (28). Recordemos aquí la transición de los sacrificios de animales a la «adoración conforme al *Logos*» que marca el camino que va del Antiguo al Nuevo Testamento.

Nos queda, todavía, por mencionar un hecho: la sinagoga no dio lugar a ningún tipo de arquitectura propia; más bien se hizo uso de la «construcción típicamente griega destinada a las reuniones públicas, la basílica» (23) cuyas naves laterales, separadas por columnas, facilitaban la circulación de las personas que entraban en ella.

Me he detenido tanto en la descripción de la sinagoga, porque en ella aparecen ya las constantes fundamentales del espacio litúrgico cristiano y, a partir de aquí, se puede deducir más claramente la unidad esencial de los Testamentos. No es de extrañar que haya sido en las construcciones de la cristiandad semítica, no-griega, es decir, en el ámbito de las iglesias monofisitas y nestorianas del Oriente Próximo, que se separaron de la iglesia imperial bizantina en el transcurso de las controversias cristológicas del siglo V, donde mejor se ha conservado, en su forma origi-

nal, la relación interna entre sinagoga y templo cristiano, la continuidad y la innovación espiritual.

De la esencia de la fe cristiana resultan tres innovaciones que constituyen el rasgo propiamente nuevo y específico de la liturgia cristiana, frente a la forma aquí esbozada de la sinagoga. La primera, es que la mirada ya no se dirige a Jerusalén: el templo destruido ya no es considerado como el lugar de la presencia terrenal de Dios. El templo de piedra ya no es la expresión de la esperanza de los cristianos; su velo está rasgado para siempre. Ahora se mira hacia el oriente, hacia el sol naciente. No es un culto al sol, es el cosmos que habla de Cristo. A él se aplica ahora el himno al sol del Salmo 19 (18), donde se dice: «él (el sol), como un esposo que sale de su alcoba... Asoma por un extremo del cielo, y su órbita llega al otro extremo...» (vv. 6ss). Este salmo pasa directamente de ensalzar la creación a la exaltación de la ley. Esto se entiende ahora desde Cristo, que es la palabra viva, el *Logos* eterno y, con ello, la verdadera luz de la historia que ha surgido en Belén de la cámara nupcial de la Virgen Madre y que ahora ilumina el mundo entero.

El Oriente sustituye, en cuanto símbolo, al templo de Jerusalén, Cristo —representado en el sol— es el lugar de la *shekhina*, el verdadero trono del Dios vivo. Por medio de la encarnación, la naturaleza humana se ha convertido verdaderamente en el trono de Dios que, de esta forma, está ligado para siempre a la tierra y es accesible a nuestra oración.

La oración dirigida al oriente fue considerada en la Iglesia antigua como una tradición apostólica. Aunque no se pueda datar exactamente en el tiempo ese cambio de la orientación al oriente, de dirigirse al templo a dirigirse hacia el oriente, lo que sí es seguro es que se remonta a una época muy temprana y que siempre se consideró como un rasgo característico de la liturgia cristiana (igual que ocurría con la oración privada).

En esta «orientación» (*oriens* = este, oriente, orientación significa, por tanto, «dirigirse al oriente») de la oración cristiana se unen distintos significados. La orientación es, en principio, sencillamente, la expresión del mirar hacia Cristo en cuanto lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Expresa la forma cristológica fundamental de nuestra oración. El hecho de que Cristo esté simbolizado por el sol naciente remite, por su parte, a una cristología determinada por la escatología. El sol simboliza al Señor que volverá, en el último amanecer de la historia. Orar en dirección al oriente significa salir al encuentro del Cristo que viene. La liturgia dirigida al oriente efectúa, por así decir, la entrada en el curso de la historia que se mueve hacia su futuro, hacia el cielo nuevo y la tierra nueva que en Cristo nos salen al encuentro.

Es oración de esperanza, es rezar caminando en la dirección que nos indica la vida de Cristo, su pasión y su resurrección. Precisamente por esto, muy pronto, en parte de la cristiandad, la dirección hacia el oriente quedó indicada por la cruz. Esto pudo resultar de una combinación de Apocalipsis 1,7 y Mt 24,30. En el Apocalipsis de Juan se dice: «Mirad: Él viene en las nubes. Todo ojo lo verá; también los que lo atravesaron. Todos los pueblos de la tierra se lamentarán por su causa. Sí. Amén.» El autor del Apocalipsis se apoya aquí en Jn 19,37 donde, al final de la escena de la crucifixión, se cita el misterioso texto del profeta Zac 12,10: «Mirarán al que traspasaron», que ahora adquiere un sentido muy concreto. Finalmente nos encontramos, en Mt 24,30, con las siguientes palabras del Señor: «Entonces (al final de los días) brillará en el cielo la señal del Hijo del Hombre; y todas las razas de la tierra se golpearán el pecho (Zac 12,10), viendo venir al Hijo del Hombre sobre las nubes (Dn 7,13) con gran poder y majestad.»

La señal del Hijo del Hombre, de Aquél al que traspasaron, es la cruz que ahora se ha convertido en la señal de la victoria del Resucitado. De este modo, se funden el simbolismo de la cruz y el del oriente; ambos son la expresión de una misma fe en la cual la conmemoración de la Pascua de Jesús se hace presencia y le ofrece la dinámica de la esperanza, que sale al encuentro de Aquél que ha de venir. Finalmente, el giro al oriente significa también que el cosmos y la historia de la salvación van unidos.

El cosmos también ora, también él espera la salvación. Precisamente esta dimensión cósmica es esencial en la liturgia cristiana. Tal dimensión no se realiza exclusivamente en el mundo hecho por el propio hombre. Siempre es liturgia cósmica —el tema de la creación es parte integrante de la oración cristiana. Ésta pierde su grandeza si olvida esta referencia. Por ello es indispensable retomar, allí donde sea posible, la tradición apostólica de orientar hacia el este tanto la construcción de las iglesias, como la misma praxis litúrgica. Volveremos sobre este tema cuando hablemos del ordenamiento de la oración litúrgica.

La segunda novedad respecto a la sinagoga consiste en que aparece un elemento completamente nuevo que en la sinagoga no podía existir: junto al muro oriental, situado en el ábside, está ahora el altar, sobre el que se celebra el sacrificio eucarístico. La eucaristía es, como hemos visto, entrar en la liturgia celestial, coincidir en el tiempo con el acto de adoración de Jesucristo en el que, por medio de su cuerpo, Jesucristo asume el tiempo del mundo, a la vez que lo lleva incesantemente más allá de sí mismo arrancándolo de su propio ser e introduciéndolo en la comunión del amor eterno. De este modo, el altar significa la entrada del oriente en la comunidad reunida y la salida de la comunidad de la cárcel de este mundo a través del velo

ahora abierto; significa participación en la Pascua, en el «paso» del mundo a Dios que ha abierto Cristo.

Es evidente que el altar junto al ábside mira hacia el *«Oriente»* y, al mismo tiempo, forma parte de él. Si en la sinagoga se había dirigido la mirada más allá del arca de la alianza, del escriño de la Palabra, hacia Jerusalén, con el altar ha surgido un nuevo centro de gravedad. En él —lo repetimos— se hace presente lo que anteriormente había significado el templo. Está al servicio de nuestra simultaneidad con el sacrificio del *Logos*. De este modo, introduce el cielo en la comunidad reunida o, más bien, la lleva más allá de sí misma, introduciéndola en la comunión de los santos, de todos los lugares y de todos los tiempos. También podríamos afirmar que el altar es, por así decir, el lugar del cielo abierto; no cierra el espacio del templo, sino que lo abre a la liturgia eterna. Tendremos que hablar más adelante de las consecuencias prácticas que trae consigo este significado del altar cristiano, puesto que la pregunta por la posición correcta del altar se encuentra en el centro de las controversias postconciliares.

Sin embargo, antes tenemos que puntualizar algo sobre las reformas de la sinagoga que se deducen de la esencia de la fe cristiana. El tercer elemento que hay que mencionar a este propósito, es el hecho de que el arca de la Escritura mantiene también su lugar dentro del templo, pero con una novedad sustancial. A la Torá se añaden los Evangelios que son la clave para entender el significado de la Torá: «Moisés escribió de mí», dice Cristo (Jn 5,46). El escriño de la Palabra, el «Arca de Alianza» se convierte en el trono del Evangelio que, naturalmente, no deja abolidas las «Escrituras», ni las deja de lado, sino que las interpreta, de modo que éstas constituyen también las «Escrituras» de los cristianos, sin las cuales el Evangelio carecería de fundamento.

Se mantiene la costumbre sinagogal de cubrir el escriño con un velo para expresar la santidad de la palabra. De este modo resulta completamente natural el rodear también el segundo lugar sagrado, el altar, con un velo a partir del cual se desarrolló el iconostasio en la Iglesia oriental. La dualidad de los lugares sagrados se convirtió en significativa para la realización de la liturgia: durante la liturgia de la palabra, la comunidad estaba reunida en torno al escriño de los libros sagrados o en torno a la cátedra a ellos asociada y que, por sí misma, pasó de ser la cátedra de Moisés a ser la silla del obispo. El obispo, al igual que el rabino, no habla por su propia autoridad, únicamente interpreta la Biblia en nombre de Cristo, de tal manera que ésta deja de ser palabra escrita y circunscrita al pasado, para volver a convertirse en lo que es: la palabra que Dios nos dirige ahora.

Al término de la liturgia de la palabra, durante la cual los fieles están de pie, rodeando la cátedra del obispo, todos juntos se dirigen al altar donde resuena la voz: «*Conversi ad Dominum*», dirigíos hacia el Señor, es decir, mirad junto con el obispo hacia el oriente en el sentido de las palabras de la carta a los Hebreos: «Fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe: Jesús...» (12,2). La liturgia eucarística se realiza con la mirada puesta en Jesús, *es* una mirada dirigida hacia Él.

La liturgia tiene, por tanto, dos lugares en la estructura de la iglesia cristiana primitiva. El primero de ellos es el de la liturgia de la Palabra, en el centro del espacio, durante la cual, los fieles se agrupan en torno al *«bema»*, el terreno elevado, en el que se encontraban el trono del Evangelio, la silla del obispo y el ambón. La celebración de la eucaristía propiamente dicha, tiene su lugar en el ábside, junto al altar que es «rodeado» por los fieles que, juntamente con el celebrante, miran hacia el oriente, hacia el Señor que viene.

Finalmente, queda por mencionar una última diferencia entre la sinagoga y las iglesias de los orígenes: en Israel únicamente la presencia de los hombres se consideraba fundamental para la celebración del culto. El sacerdocio universal descrito en Éxodo 19, se refería exclusivamente a ellos. Por consiguiente, las mujeres en las sinagogas sólo podían encontrar sitio en tribunas y palcos. En la Iglesia de Cristo, a partir ya de los apóstoles, no existió tal distinción. Aunque a las mujeres no se les confiara el ministerio público de la palabra, éstas estaban plenamente integradas en el culto igual que los hombres. Por ello, ahora encontraban sitio, separadas de los varones, naturalmente, en el espacio sagrado, en torno al *bema*, así como en torno al altar.

CAPÍTULO III

EL ALTAR Y LA ORIENTACIÓN DE LA ORACIÓN EN LA LITURGIA[4]

Esta transformación de la sinagoga en función de la liturgia cristiana deja entrever con claridad —como ya hemos dicho— la continuidad y la novedad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, incluso desde una perspectiva arquitectónica. Así tomaba forma el espacio para el culto cristiano propiamente dicho, la celebración eucarística y el servicio de la Palabra unido a ella. Es evidente que las transformaciones posteriores no sólo eran posibles, sino necesarias. El bautismo tenía que tener un espacio apropiado. El sacramento de la penitencia recorrió una larga evolución, cuyo resultado habría de incorporarse a la forma arquitectónica de la iglesia. La religiosidad popular, en sus distintas formas, dejaría también, necesariamente, su impronta en el espacio celebrativo. Había que aclarar la cuestión de las imágenes, integrar la música sacra en su lugar adecuado. Tampoco era rígido el canon arquitectónico de la liturgia de la Palabra y la liturgia sacramental tal y como la conocemos; bien es verdad que, en todas las evoluciones y reestructuraciones, hay que plantear la siguiente pregunta: ¿qué corresponde a la esencia de la liturgia y qué nos aleja de ella? En relación con esta pregunta, la forma de los espacios litúrgicos de la cristiandad de pensamiento y habla semitas de los que acabamos de hablar, plantea unos criterios que no se pueden pasar por alto. Pero ante todo, y más allá de todas las variaciones,

[4] Vuelvo a remitir aquí a Bouyer (*Arquitectura y liturgia*) y a mi *Fest des Glaubens* (*La fiesta de la fe*). Allí se pueden encontrar más referencias biliográficas.

hay algo que siempre estuvo claro en toda la cristiandad hasta bien entrado el segundo milenio: la orientación de la oración hacia el oriente es una tradición que se remonta a los orígenes y es la expresión fundamental de la síntesis cristiana de cosmos e historia, del arraigo en la unicidad de la historia de la salvación, de salir al encuentro del Señor que viene. En ella se expresa, tanto la fidelidad a lo que hemos recibido, como la dinámica de lo que hay que recorrer.

El hombre de hoy tiene poca sensibilidad para esta «orientación». Mientras que para el judaísmo y el islam sigue siendo un hecho incuestionable el rezar en dirección al lugar central de la revelación —hacia Dios que se nos ha mostrado, como y donde se nos ha mostrado—, en el mundo occidental se ha ido imponiendo un pensamiento abstracto que, hasta cierto punto, es incluso fruto de la evolución cristiana. Dios es espíritu y Dios está en todas partes. ¿No significa esto que la oración no está vinculada a ningún lugar y a ninguna dirección? En efecto, podemos orar en todas partes y Dios es accesible en todas partes.

La universalidad de la idea de Dios es consecuencia de la universalidad cristiana, de la mirada cristiana puesta en el Dios que está por encima de todos los dioses, que abarca el cosmos y que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Pero la conciencia de esta universalidad es fruto de la revelación: Dios se nos ha manifestado. Sólo por esto lo conocemos, sólo por esto podemos acudir confiadamente a Él a través de la oración en cualquier lugar. Y, precisamente por esto, también sigue siendo adecuado el que en la oración cristiana se exprese la entrega al Dios que se nos ha revelado. Y al igual que Dios ha tomado un cuerpo entrando en el espacio y el tiempo de la tierra, así es apropiado que en la oración —al menos en la liturgia comunitaria— nuestro hablar con Dios sea «encarnado»,

que sea cristológico, que, a través de la mediación del Verbo Encarnado, se dirija al Dios trinitario. El símbolo cósmico del sol que nace expresa, por un lado, la universalidad por encima de todos los lugares y, al mismo tiempo, mantiene el carácter concreto de la revelación divina. Nuestra oración se inserta, de esta forma, en la procesión de los pueblos hacia Dios.

Pero, ¿qué ocurre con el altar?, ¿hacia dónde oramos en la liturgia eucarística? Mientras que en las construcciones bizantinas se mantenía, en líneas generales, la estructura que acabamos de describir, en Roma se fue desarrollando una disposición diferente. La sede episcopal se traslada al centro del ábside; por lo tanto, también el altar se coloca en la nave. Parece ser que, tanto en la basílica de Letrán como en la iglesia de Santa María la Mayor, se mantuvo esta disposición hasta el siglo IX. En cambio, en la Basílica de San Pedro, bajo el pontificado de Gregorio Magno (590-604), se acercó el altar a la sede del obispo, probablemente porque así quedaba situado encima de la tumba de san Pedro. De este modo se expresaba concretamente el hecho de celebrar el sacrificio del Señor en la comunión de los santos, que abarca todos los tiempos.

La costumbre de edificar el altar sobre las tumbas de los mártires es, probablemente, muy antigua y expresa el mismo concepto: los mártires hacen presente el sacrificio de Cristo a lo largo de la historia; son, por así decir, el altar vivo de la Iglesia que no está hecho de piedra, sino de personas que se convirtieron en miembros del cuerpo de Cristo y que expresan así el culto nuevo: el sacrificio es la humanidad que con Cristo se transforma en amor. Parece ser que la disposición adoptada por la Basílica de San Pedro fue imitada posteriormente en muchas otras iglesias romanas.

Los detalles particulares de tal evolución han sido objeto de controversias, que tienen poca importancia para nuestras reflexiones. Han sido otras innovaciones las que han encendido el debate en el recién acabado siglo. Las investigaciones topográficas han revelado que la Basílica de San Pedro estaba orientada hacia occidente. De modo que, si el celebrante quería mirar a oriente —tal y como exige la tradición litúrgica cristiana—, tenía que estar detrás del pueblo y, en consecuencia, miraba hacia el pueblo. En cualquier caso, por influencia directa de la basílica de San Pedro se puede ver esta disposición en toda una serie de iglesias. La renovación litúrgica del recién acabado siglo ha hecho suya esta presunta posición del celebrante, para desarrollar una nueva idea de forma litúrgica. De acuerdo con ella, la eucaristía tiene que ser celebrada *versus populum* (de cara al pueblo); el altar —como puede deducirse en la configuración de San Pedro considerada como normativa— se ha de erigir de tal manera que el sacerdote y el pueblo puedan mirarse unos a otros y juntos constituyan el círculo de los celebrantes. Sólo esta forma se ajustaría al sentido de la liturgia cristiana, al compromiso de la participación activa. Sólo esta forma haría justicia, además, a la imagen originaria de la Última Cena.

Estas conclusiones parecen tan convincentes que después del Concilio (que no habló de «una disposición de cara al pueblo») se han erigido nuevos altares por todos sitios; la orientación de la celebración *versus populum* aparece hoy, por así decir, como el verdadero fruto de la renovación litúrgica llevada a cabo por el Concilio Vaticano II. De hecho, es la consecuencia más visible de una nueva forma, que significa no sólo una mera distribución de los lugares litúrgicos, sino que implica también una nueva idea de la esencia de la liturgia en cuanto comida comunitaria.

Es evidente que, de esta manera, se ha tergiversado el sentido de la basílica romana y de la disposición de su altar. Y con respecto a la Última Cena, la imagen que da de ella es, como poco, imprecisa. Veamos lo que escribe en este sentido Louis Bouyer: «La idea de que la celebración *versus populum* es la forma original y, sobre todo, la idea que se tiene de la Última Cena, se basa simplemente en una concepción equivocada de lo que podía ser una comida, fuera o no cristiana, en la antigüedad. En los comienzos de la era cristiana, el que presidía una comida jamás se sentaba enfrente de los demás comensales. Todos estaban sentados, o recostados, en el lado convexo de una mesa en forma de sigma o de herradura... Por tanto, a nadie de la antigüedad cristiana se le hubiera ocurrido la idea de ponerse *versus populum* para presidir una comida. Es más, el carácter comunitario de un convite se acentuaba precisamente mediante la disposición contraria: a saber, mediante el hecho de que todos los participantes se encontraban en el mismo lado de la mesa» (54s).

A este análisis de la «figura del convite» hay que añadir, por supuesto, que los términos «comida» o «convite» no pueden describir adecuadamente la Eucaristía. No cabe duda de que el Señor introdujo la novedad del culto cristiano en el marco de un banquete (pascual) judío, pero nos encomendó la repetición de lo nuevo y no del banquete en cuanto tal. Por tanto, lo nuevo se separó muy pronto de su antiguo contexto y encontró su forma propia. Tal forma ya había sido anticipada por el hecho de que la Eucaristía remite a la cruz y, por tanto, a la transformación del sacrificio del templo en el culto conforme al *Logos*.

Otra consecuencia es que la liturgia sinagogal de la palabra, renovada y profundizada por el cristianismo, quedó fundida con la memoria de la muerte y resurrección de

Cristo en la «eucaristía» y, de esta manera, se cumplió con fidelidad el mandado del «haced esto». Esta nueva forma integradora, no podía, en cuanto tal, deducirse simplemente de la «comida» sino de la conexión de templo y sinagoga, de palabra y sacramento, de la dimensión cósmica y la dimensión histórica. Se expresa precisamente en la forma que encontramos en la estructura litúrgica de las primeras iglesias de la cristiandad semita. Naturalmente, siguió siendo fundamental también en Roma. Cito, una vez más, a Bouyer al respecto: «Jamás y en ninguna parte se encontró anteriormente (es decir, antes del siglo XVI) ningún indicio de que se le concediera ni la más mínima importancia, o se le prestara siquiera atención, al hecho de si el sacerdote celebraba con el pueblo delante o detrás de él. Como ha demostrado el profesor Cyrille Vogel, lo único a lo que se le daba importancia era que el sacerdote pronunciara la plegaria eucarística, al igual que las demás oraciones, en dirección al oriente... Incluso cuando la orientación de la iglesia le permitía al celebrante orar mirando hacia el pueblo cuando estaba en el altar, no debemos olvidar que no sólo era el sacerdote el que había de dirigirse al oriente, sino toda la asamblea con él» (56).

La conciencia de todo esto se fue oscureciendo durante la modernidad, e incluso llegó a perderse por completo, tanto en el modo de construir las iglesias como en la celebración litúrgica. Sólo así puede explicarse que a la orientación común de sacerdote y pueblo ahora se le haya puesto la etiqueta de «celebrar contra la pared» o «dar la espalda al pueblo» y que, por tal motivo, resultara algo absurdo y completamente inaceptable. Sólo así se puede explicar que la idea del «convite» o del «banquete» —posteriormente plasmado en representaciones artísticas modernas— se convirtiera en norma para la celebración litúrgica cristiana. La verdad es que, con ello, se introduce una clericali-

zación como nunca había existido. De hecho, el sacerdote —«el presidente», como ahora se le prefiere llamar— se convierte en el verdadero punto de referencia de toda la celebración. De él depende todo. Es a él a quien hay que mirar, participamos en su acción; a él respondemos. Su creatividad es la que sostiene el conjunto de la celebración. Por eso es comprensible que ahora se intente recortar el papel que se le había atribuido, distribuyendo diversas actividades y confiando la preparación de la liturgia a la «creatividad» de unos grupos que, ante todo, quieren y deben «integrarse activamente».

Cada vez se dirige menos la atención a Dios, y cada vez cobra más importancia todo lo que hacen las personas que allí se reúnen y que, de ninguna manera, quieren someterse a un «esquema predeterminado». El sacerdote mirando hacia el pueblo da a la comunidad el aspecto de un círculo cerrado en sí mismo. Ya no es —por su misma disposición— una comunidad abierta hacia delante y hacia arriba, sino cerrada en sí misma.

La orientación de todos hacia el oriente no era una «celebración contra la pared», no significaba que el sacerdote «diera la espalda al pueblo», en ella no se le daba tanta importancia al sacerdote. Al igual que en la sinagoga todos miraban hacia Jerusalén, aquí todos miran «hacia el Señor». Usando la expresión de uno de los Padres de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II, J. A. Jungmann, se trataba más bien de una misma orientación del sacerdote y del pueblo, que sabían que caminaban juntos hacia el Señor. Pueblo y sacerdote no se encierran en un círculo, no se miran unos a otros, sino que, como pueblo de Dios en camino, se ponen en marcha hacia el oriente, hacia el Cristo que avanza y sale a nuestro encuentro.

Pero, ¿no hay en todo esto cierto romanticismo y nostalgia del pasado? La forma originaria de la oración cris-

tiana ¿puede tener hoy en día algún significado para nosotros, o más bien tendremos que buscar nuestra forma, la forma adecuada a nuestro tiempo? Naturalmente, lo que no podemos hacer es imitar sin más el pasado. Cada época tiene que volver a encontrar lo esencial y expresarlo. Lo importante es descubrirlo a través de sus distintas manifestaciones. Seguramente sería desacertado rechazar en bloque las nuevas formas del siglo recién acabado. Era lícito volver a acercar el altar al pueblo, ya que, en muchos casos, estaba muy alejado de los fieles; aunque en las catedrales se podía, por lo demás, recurrir a la tradición de colocar el altar en el crucero, situado entre el presbiterio y la nave. También era importante volver a destacar el lugar de la liturgia de la palabra frente a la liturgia eucarística propiamente dicha, puesto que aquí se trata, en efecto, de un discurso y una respuesta, de modo que es razonable que los que la proclaman estén frente a los que la escuchan, que en el «salmo» asimilan lo escuchado, lo interiorizan y lo transforman en oración que se convierte en respuesta. Lo que sí sigue siendo fundamental es la orientación común al oriente durante la consagración. No se trata aquí de algo accidental sino de algo esencial. Lo importante no es el diálogo mirando al sacerdote, sino la adoración común, salir al encuentro del Señor que viene. La esencia del acontecimiento no es el círculo cerrado en sí mismo, sino la salida de todos al encuentro del Señor que se expresa en la orientación común.

Contra estas conclusiones que ya expuse anteriormente, A. Häußling ha planteado varias objeciones. Ya he aludido a la primera de ellas: según él, estas ideas serían una búsqueda romántica de lo antiguo, una nostalgia frustrada del pasado. Además sería extraño el hecho de que yo hable tan sólo de la antigüedad cristiana pasando por alto todos los siglos posteriores. No deja de ser ésta una obje-

ción seria, viniendo de un erudito de la ciencia litúrgica y, en este aspecto, me parece que el problema de gran parte de la ciencia moderna de la liturgia consiste, precisamente, en que quiere reconocer lo antiguo como el único criterio de autenticidad y, por tanto, como normativo, calificando como apostasía todo lo desarrollado posteriormente tanto en la Edad Media como a partir de Trento. Así se llega a reconstrucciones cuestionables de lo más antiguo, a normas cambiantes y, con ello, a propuestas siempre nuevas que, en último extremo, terminan por difuminar la liturgia que, de una manera viva, ha ido creciendo a lo largo del tiempo.

Contra todo esto, es importante, e incluso necesario, darse cuenta de que lo antiguo en sí, y en cuanto tal, no es un criterio en sí mismo, de tal forma que lo que ha venido después haya de ser, automáticamente, etiquetado como ajeno a los orígenes. No cabe duda de que se puede dar una evolución viva, en la que la semilla del origen va madurando y da sus frutos. Más adelante volveremos sobre esta idea. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, como ya hemos indicado, no se trata de una huida romántica hacia lo antiguo, sino del redescubrimiento de lo esencial, en lo que la liturgia expresa su orientación permanente. Evidentemente Häußling considera que la orientación hacia el este, hacia el sol naciente, es algo que, por supuesto, ya no se puede intentar volver a introducir en la liturgia de hoy. ¿De verdad que no? ¿Acaso el cosmos es ajeno a nosotros? ¿De verdad estamos encerrados irremediablemente en nuestro propio círculo? ¿Acaso no es importante, precisamente hoy, orar con la creación entera? ¿Acaso no es importante, precisamente hoy, introducir la dimensión de futuro, de poner la esperanza en el Señor que habrá de venir? ¿Acaso no es importante reconocer la dinámica de la nueva creación como forma esencial de la liturgia?

Otra objeción es que no es necesario fijar la vista en el oriente y en la cruz, porque al mirarse fieles y sacerdote estarían contemplando en el hombre la imagen de Dios; por tanto, la orientación correcta de la oración sería aquélla en que unos miran a los otros. Me resulta difícil creer que el famoso crítico formule en serio esta réplica, ya que no es tan fácil ver la imagen de Dios en el hombre. Y es que la «imagen de Dios» no es aquello que, en el hombre, se pueda percibir con una mirada estrictamente fotográfica. Por supuesto que se puede ver, pero sólo con la nueva visión de la fe. Se puede ver, de la misma forma que puede verse en el hombre la bondad, la rectitud, la verdad interior, la humildad, el amor, aquello que lo convierte en semejante a Dios. Pero precisamente para ello, hay que aprender a percibir con la nueva mirada y justamente para esto existe la Eucaristía.

Más importante es la objeción práctica. ¿Tenemos que volver ahora a cambiarlo todo? No hay nada más nocivo para la liturgia que poner constantemente todo patas arriba, incluso cuando no se trata de verdaderas novedades. Me parece ver una salida en la indicación que he apuntado al principio, en referencia a las conclusiones de Erik Peterson. La orientación hacia el este tenía una estrecha relación con la «señal del Hijo del Hombre», con la cruz que anuncia la segunda venida del Señor. De este modo, el oriente se unió muy pronto al símbolo de la cruz. Allí donde la orientación de unos y otros hacia el este no es posible, la cruz puede servir como el oriente interior de la fe. La cruz debería estar en el centro del altar y ser el punto de referencia común del sacerdote y la comunidad que ora. De este modo, seguimos la antigua invocación pronunciada al comienzo de la Eucaristía: «*Conversi at Dominum*», dirigíos hacia el Señor. Así ponemos la vista en Aquél cuya muerte rasgó el velo del templo, en Aquél, que

intercede por nosotros ante el Padre y que nos acoge en sus brazos, convirtiéndonos en el templo vivo y nuevo.

Uno de los fenómenos verdaderamente absurdos de los últimos decenios está, a mi modo de ver, en el hecho de colocar la cruz a un lado para ver al sacerdote. ¿Es que la cruz molesta durante la eucaristía? ¿Acaso el sacerdote es más importante que el Señor? Este error habría que corregirlo lo antes posible; y es posible sin nuevas reformas. El Señor es el punto de referencia. Él es el sol naciente de la historia. Puede colocarse, por tanto, una cruz dolorosa que recuerda al que sufrió, al que se dejó traspasar el costado por nosotros, costado del que brotaron sangre y agua —eucaristía y bautismo—, o puede ser una cruz gloriosa que expresa la idea de la segunda venida y dirige la mirada hacia eso mismo. Pues siempre es Él, el Señor: «Cristo ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8).

CAPÍTULO IV

LA RESERVA DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO

La Iglesia del primer milenio no conoce el tabernáculo. En su lugar existía, primero el escriño de la Palabra y luego, sobre todo, el altar como tienda sagrada. Unos escalones facilitaban la subida al altar, que estaba protegido por un «ciborio», un baldaquino de mármol del que colgaban lámparas encendidas. Todo ello contribuía a resaltar su carácter sagrado. Entre las columnas del ciborio había un velo (Bouyer 48-50). El tabernáculo en cuanto tienda sagrada, en cuanto lugar de la *shekiná*, de la presencia del Dios vivo, no se desarrolló hasta el segundo milenio, como fruto de clarificaciones teológicas conseguidas con gran esfuerzo y que acentuaban la presencia permanente de Cristo en la hostia consagrada.

En este punto nos enfrentamos con la teoría de la decadencia, la canonización de lo primitivo y el romanticismo del primer milenio. La transubstanciación (conversión de las sustancias del pan y del vino), la adoración del Señor en el sacramento, el culto eucarístico con la custodia y las procesiones serían, según nos dicen, errores medievales; errores de los que habría que distanciarse de una vez para siempre. Los dones eucarísticos serían para comerlos y no para mirarlos. Éstos y otros comentarios similares son los que escuchamos. La ligereza con la que se hacen este tipo de afirmaciones sólo pueden causar asombro, después de los profundos debates histórico-dogmáticos, teológicos y ecuménicos cuyos protagonistas fueron grandes teólogos del siglo XIX y de la primera mitad del siglo recién acabado, y que ahora parecen estar olvidados[5].

5 Con respecto al tema de la fe en la presencia real y a su evolución dentro de la teología, remito a J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*,

No vamos a entrar en los detalles de estos problemas teológicos, porque no es el propósito de este pequeño libro. Es absolutamente evidente, ya en las cartas de san Pablo, que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, que él mismo, el resucitado, está presente y se nos ofrece como alimento. El énfasis con el que Jn 6 resalta la presencia real es difícilmente superable. También para los Padres de la Iglesia, comenzando ya por los primeros testigos —pensemos en Justino Mártir, o en Ignacio de Antioquía— está fuera de toda duda, tanto el gran misterio de esta presencia que se nos da, como la transformación de los dones en la plegaria eucarística. Incluso un teólogo tan sensibilizado por la dimensión espiritual como es san Agustín, nunca dejó lugar a dudas a este respecto. Su obra incluso deja ver cómo, precisamente, la profesión de fe en la encarnación y la resurrección está estrechamente ligada a la fe eucarística en la presencia corporal del resucitado. Fe que ha transformado al platonismo y ha dotado de una nueva dignidad al «cuerpo y a la sangre» que, de este modo, se introdujeron en la esperanza cristiana de la eternidad.

Con frecuencia, se ha interpretado mal una noción que nos ha brindado Henri de Lubac. La meta de la eucaristía —y esto siempre ha sido evidente— es nuestra propia transformación, de modo que lleguemos a ser «un solo cuerpo y un solo espíritu» con Cristo (cf. 1 Cor 6,17). Este aspecto, a saber, el que la eucaristía quiera transformarnos a *no-*

---

vol. II 1, Herder 1961; *íd., Eucharistie in der Schrift und Patristik. Handbuch der Dogmengeschichte* (ed. Schmaus - Grillmeier - Scheffczyk - Seybold) IV, Herder [4]1979; H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen âge*, Aubier [2]1949 (en alemán: Johannes Verlag 1969); A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, Kösel 1973. En español: *Teología de la Eucaristía*, traducción de Alfonso Ortiz García, Ediciones Paulinas (Madrid 1991), y J. A. Sayes, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*, BAC (Madrid 1976).

sotros, convertir la humanidad en el templo vivo de Dios, en el cuerpo de Cristo, se expresó hasta principios de la Edad Media mediante los conceptos *«corpus mysticum»* y *«corpus verum»*. *Mysticum* en el lenguaje de los Padres no tiene el significado de «místico» en el sentido actual, significa, más bien, lo perteneciente al misterio, al ámbito del sacramento. De modo que lo que se expresaba mediante la expresión *corpus mysticum* era el cuerpo sacramental, la presencia corporal de Cristo en el sacramento. Según los Padres, éste nos ha sido dado a fin de que nosotros mismos lleguemos a ser *corpus verum*, cuerpo real de Cristo.

Los cambios que se produjeron en el uso del lenguaje y en las formas del pensamiento llevaron a una inversión de los significados en la Edad Media. Ahora era el sacramento el que recibía el nombre de *corpus verum* (cuerpo verdadero); a la Iglesia, sin embargo, se la llamaba *corpus mysticum*, «cuerpo místico», si bien «místico» ya no se entendía en el sentido de sacramental, sino de «místico», es decir, misterioso. A partir de este cambio terminológico, descrito cuidadosamente por De Lubac, algunos han sacado como conclusión que se ha dado paso a un realismo extremo, hasta ahora desconocido, un verdadero naturalismo, sustituyendo la amplia perspectiva patrística por una idea estática y unilateral de la presencia real.

Es cierto que un cambio lingüístico de estas características expresa, al mismo tiempo, un cambio espiritual que, desde luego, no se puede describir de un modo tan unilateral como se ha hecho en las tendencias que acabamos de bosquejar. Hay que reconocer que una parte de la dinámica escatológica y del carácter comunitario (el «nosotros») de la fe eucarística se perdió o, al menos, pasó a un segundo plano. Probablemente ya no estuviera tan vivamente presente el hecho de que el sacramento mismo tiene —como ya hemos visto— una dinámica que apunta a la transforma-

ción de la humanidad y del mundo en el cielo nuevo y la tierra nueva, en la unidad del cuerpo resucitado de Cristo.

No es que se hubiera olvidado el hecho de que la eucaristía no se dirige primariamente al individuo, o que el personalismo eucarístico empuja más bien a la unión, a la superación de esa barrera entre Dios y el hombre, entre el yo y el tú, integrándolos en el nuevo «nosotros» de la comunión de los santos, lo que ocurría es que todo esto ya no estaba tan claramente presente como antes. Aunque es verdad que hubo pérdidas en la conciencia cristiana que hoy tenemos que intentar recuperar, también es verdad que hubo cosas positivas. Es cierto, el cuerpo eucarístico del Señor nos quiere unir para que todos nos convirtamos en «su verdadero cuerpo». Pero sólo el don eucarístico es capaz de hacerlo porque en él el Señor nos da *su verdadero* cuerpo; sólo el verdadero cuerpo presente en el sacramento puede construir el verdadero cuerpo de la nueva ciudad de Dios.

Esta es la perspectiva que une a ambos periodos, la que ha de tomarse como punto de partida. Incluso la antigua Iglesia ha sido siempre consciente de que el pan, una vez transformado permanece transformado. Por eso se conservaba para los enfermos; por eso se le tenía un profundo respeto, como ocurre aún hoy en la Iglesia Oriental. Sin embargo, ahora se profundiza en esta conciencia: el don *está* transformado. El Señor ha hecho definitivamente suya esa materia y en ella no se contiene un don material sino que está presente Él mismo, el indivisible, el resucitado, con su carne y su sangre, su cuerpo y su alma, su divinidad y su humanidad. Cristo todo entero está ahí.

En los comienzos del Movimiento Litúrgico, en ocasiones, se creía tener que distinguir entre una concepción «objetiva» de la eucaristía de la época patrística y otra personalista a partir de la Edad Media. Según esto, la presencia eucarística no se entendería como una presencia

personal, sino como la presencia de un don distinto de la persona. Eso es absurdo. Quien lea los textos no podrá encontrar ningún apoyo para estas ideas. ¿Cómo iba a convertirse el cuerpo de Cristo en una «cosa»? Sólo existe la presencia completa de Cristo. Y recibir la eucaristía no significa comer un don «material» (¿cuerpo y sangre?), sino llevar a cabo un encuentro recíproco y profundo entre una persona y otra persona. El Señor vivo se me ofrece, entra en mí y me invita a entregarme a Él de modo que «no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Sólo de esa forma la comunicación se convierte en un acto verdaderamente humano, en un acto que eleva y transforma al hombre.

Esa conciencia de que «está ahí, Él mismo, y ahí permanece» se comprendería con una intensidad completamente nueva en el cristianismo de la Edad Media. A ello contribuyó de manera decisiva la profundización del pensamiento teológico. Pero más importante que la profundización del pensamiento teológico fue la nueva experiencia de lo sagrado, desarrollada especialmente a través del movimiento franciscano y la nueva evangelización llevada a cabo por los hermanos predicadores.

No se trata de un mala comprensión medieval, o de un pensamiento marginal, sino que, mediante la experiencia de lo sagrado —apoyada e iluminada por el pensamiento de los teólogos—, se abre una nueva dimensión de la realidad cristiana que, al mismo tiempo, mantiene una estrecha continuidad con lo que se había creído hasta el momento. Vamos a repetirlo una vez más: una profunda conciencia de fe muestra con claridad la convicción de que Él está presente en la forma transformada y en ella permanece. Cuando se profundiza en esta experiencia con toda la fuerza del corazón, del entendimiento y de los sentidos, la consecuencia natural es crear, para esta presencia, el lugar que le corresponde. Y así, poco a poco, se va desarrollando la forma del tabernáculo que, siempre poco a poco, y

con naturalidad, acaba por ocupar el lugar que, anteriormente ocupaba el «arca de la alianza» (ya desaparecida). Por consiguiente, el tabernáculo ha realizado en su totalidad lo que, en otros tiempos, representaba el arca de la alianza. Es el lugar del «Santísimo»: es la tienda de Dios, el trono que, estando entre nosotros, acoge su presencia (*shekiná*) entre nosotros, ya sea en la iglesia del pueblo más pobre o en la catedral más grandiosa. Aunque el templo definitivo llegará cuando el mundo se haya convertido en la nueva Jerusalén, aquello a lo que apuntaba el templo de Jerusalén se hace presencia del modo más sublime. Aquí, en la humildad de la forma del pan, se anticipa la nueva Jerusalén.

Que nadie diga ahora: la eucaristía está para comerla y no para adorarla. No es, en absoluto, un «pan corriente», como destacan, una y otra vez, las tradiciones más antiguas. Comerla es —lo acabamos de decir— un proceso espiritual que abarca toda la realidad humana. «Comerlo» significa adorarle. «Comerlo» significa dejar que entre en mí de modo que mi yo sea transformado y se abra al gran nosotros, de manera que lleguemos a ser «uno sólo» con Él (Gál 3,17). De esta forma, la adoración no se opone a la comunión, ni se sitúa paralelamente a ella: la comunión alcanza su profundidad sólo si es sostenida y comprendida por la adoración.

La presencia eucarística en el tabernáculo no crea otro concepto de eucaristía paralelo o en oposición a la celebración eucarística, más bien constituye su plena realización. Pues es esa presencia la que hace que siempre haya eucaristía en la Iglesia. La iglesia no queda convertida, por tanto, en un espacio muerto, sino que está siempre revitalizada por la presencia del Señor, que procede de la celebración eucarística, nos introduce en ella y nos hace participar siempre en la eucaristía cósmica.

¿Qué persona creyente no lo ha experimentado? Una iglesia sin presencia eucarística está en cierto modo muerta, aunque invite a la oración. Sin embargo, una iglesia en la que arde sin cesar la lámpara junto al sagrario, está siempre viva, es siempre algo más que un simple edificio de piedra: en ella está siempre el Señor que me espera, que me llama, que quiere hacer «eucarística» mi propia persona. De esta forma me prepara para la eucaristía, me pone en camino hacia su segunda venida.

Este cambio que se produjo en la Edad Media trajo consigo pérdidas, pero también nos obsequió con una profundización moral maravillosa, desplegó la grandeza del misterio instituido en el cenáculo. ¡Cuántos santos —particularmente los santos del amor al prójimo— se han nutrido de esta experiencia y fueron conducidos, por medio de ella, ante el Señor! Es una riqueza que no podemos perder. Para que la presencia del Señor nos toque de manera concreta, el tabernáculo tendrá que encontrar el sitio apropiado en la arquitectura de la iglesia.

CAPÍTULO V

TIEMPO SAGRADO

Si preguntamos ahora por el significado de los tiempos sagrados dentro de la estructura de la liturgia cristiana, estamos dando por supuesta la reflexión hecha, en el primer capítulo de esta sección, sobre el significado del espacio y el tiempo en la liturgia cristiana[6]. Todo el tiempo es tiempo de Dios. La palabra eterna hace suya la existencia humana a través de la Encarnación y, con ello, acoge la temporalidad, introduciendo así el tiempo en el espacio de la eternidad. Cristo mismo es el puente entre el tiempo y la eternidad.

Si, en un primer momento, no parece posible que pueda existir relación alguna entre el «siempre» de la eternidad y el tiempo que va pasando, ahora es el Eterno mismo el que ha atraído el tiempo hacia sí. En el Hijo coexisten tiempo y eternidad. La eternidad de Dios no es simplemente ausencia de tiempo, negación del tiempo, sino dominio sobre el tiempo, que se realiza en el ser-con y el ser-

---

[6] Como siempre, hay que comparar los manuales de liturgia anteriormente citados; en lo que respecta al domingo, puede también verse mi *Ein neues Lied für den Herrn*; por lo demás, quiero mencionar las siguientes obras: G. Voß, *Christen auf der Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum* I y II, sobre todo II, en KNA, Ökumenische Information n.° 24, 9 de junio de 1998, pp. 5-10. G. Fedalto, *Quando festeggiare il 2000? Problemi di cronologia cristiana*, Edizioni San Paolo (Cinisello Balsamo, Milano 1998). E. Weigl, *Die Oration «Gratiam tuam, quaesumus, Domine»*, Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie. (La separata que contiene este importante artículo, desgraciadamente, no menciona el lugar de publicación). H. Schade, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders. Zur kosmologisch - psychologischen Hermeneutik der Ikonographie des «Lammes Gottes»*, Ed. por V. H. Elbern, Herder (Freiburg 1998). H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Darmstadt 1957). Las citas de los Padres están tomadas de este libro.

en el tiempo. Este ser-con se hace corpóreo y concreto en el Verbo Encarnado, que siempre seguirá siendo hombre.

Todo el tiempo es tiempo de Dios. Pero, por otra parte, también es cierto que la estructura particular del tiempo de la Iglesia que hemos conocido como un «entre» —entre la sombra y la pura realidad—, exige un signo, un tiempo especialmente elegido y determinado cuyo fin es poner el tiempo, en su totalidad, en las manos de Dios. Precisamente esto es lo que caracteriza al universalismo bíblico: que no se apoya en una condición trascendental general del hombre, sino que quiere llegar a la totalidad a través de una elección. Y, en este punto, es inevitable hacerse la pregunta: ¿qué es, realmente, el tiempo? Es evidente que una pregunta como ésta, que ha movido a los grandes pensadores de todas las épocas, no podemos agotarla como tal. Pero, para comprender la especificidad de la relación entre tiempo y liturgia, es imprescindible dar unas breves indicaciones al respecto.

El tiempo es, en principio, una realidad cósmica: el movimiento giratorio de la tierra en torno al sol (o, como creían los antiguos, del sol en torno a la tierra) da un ritmo al ser al que llamamos tiempo, de hora en hora, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana, de la primavera al invierno, pasando por el verano y el otoño. Junto a este ritmo solar está el de la luna que es más corto: desde su lento crecimiento hasta su desaparición como luna nueva y su vuelta otra vez al principio. Ambos ritmos han creado dos medidas que, en la historia de la cultura, dan lugar a distintas combinaciones. Ambos expresan la implicación entre el hombre y la totalidad del universo: el tiempo es, ante todo, un fenómeno cósmico. El hombre convive con los astros; el recorrido del sol y el de la luna marcan su propia vida.

Pero, junto a esta realidad y por encima de esta realidad, existen otros ritmos que, en cierta medida, son propios de los distintos niveles del ser. La planta tiene su tiempo; los anillos de crecimiento de los árboles, por ejemplo, indican el tiempo interno y propio del árbol que, naturalmente, está inextricablemente unido al tiempo cósmico. El hombre tiene, por su parte, un tiempo específico que lo hace madurar y apagarse. Se podría decir que los latidos de su corazón son algo así como el ritmo interior de su propio tiempo, en el que, por otra parte, tanto lo orgánico como lo psíquico y lo espiritual forman una síntesis misteriosa que, a su vez, se encuentra inmersa en la grandeza del universo e incluso en el patrimonio común de la historia. El camino de la humanidad, al que llamamos historia, es un modo peculiar del tiempo.

Todo ello está presente en la liturgia y en su particular modo de referirse al tiempo. El espacio sagrado del culto cristiano, por sí mismo, ya está abierto al tiempo: la orientación significa, a fin de cuentas, que la oración se dirige hacia el sol naciente, que ahora se ha convertido en portador de un significado histórico. Remite al misterio pascual de Jesucristo, a la muerte y el nuevo comienzo. Remite al futuro del mundo y a la consumación de toda la historia en la venida definitiva del Redentor. De este modo, en la oración cristiana, el espacio y el tiempo se entrelazan: el espacio se ha convertido, él mismo, en tiempo y el tiempo se hace, por así decirlo, espacial, entra en el espacio. Y al igual que se entretejen espacio y tiempo, también están entretejidos la historia y el cosmos. El tiempo cósmico, determinado por el sol, se convierte en representación del tiempo del hombre y, por lo tanto, del tiempo histórico que se dirige a la unidad de Dios y el mundo, de historia y universo, de materia y espíritu: en una palabra, se orienta

a la «ciudad nueva», cuya luz es Dios mismo, de modo que el tiempo se convierte en eternidad y la eternidad se comunica al tiempo.

En la religiosidad veterotestamentaria encontramos una doble distinción en lo que respecta al tiempo: por un lado, la establecida por el ritmo semanal que se dirige hacia el sábado, por otro, la de las fiestas, que están determinadas, en parte, por la temática de la creación —siembra y cosecha, además de las fiestas de tradición nómada—, y en parte por la conmemoración de la actuación de Dios en la historia. Con frecuencia, estos dos orígenes se unen. Esta figura fundamental sigue vigente en el cristianismo, que guarda una profunda e íntima relación de continuidad con la herencia judía en lo que al orden del tiempo se refiere. En el cristianismo, a su vez, se ha incorporado la herencia de las grandes religiones que, purificada e iluminada, se ofrece al Dios único.

Empecemos con el ritmo semanal. Habíamos visto que el sábado introduce en el tiempo el signo de la Alianza, estableciendo una unión recíproca entre creación y Alianza. Este orden fundamental, que también encontró cabida en el Decálogo, siguió existiendo como tal en el cristianismo. Sin embargo, a través de la Encarnación, la Cruz y la Resurrección, la Alianza queda elevada a un grado superior, hasta tal punto que hay que hablar ya de una «nueva Alianza». Dios ha actuado una vez más, y de un modo nuevo, para darle a la Alianza su alcance universal y su forma definitiva. Esta actuación ha influido en el ritmo semanal: su momento culminante, hacia donde todo se orienta, es la resurrección de Jesús «al tercer día».

Al reflexionar sobre la Última Cena vimos que la Última Cena, la cruz y la resurrección están estrechamente ligadas entre sí, que la entrega de Jesús hasta la muerte le

da realismo a las palabras pronunciadas durante la Última Cena. Sin embargo, esa entrega carecería de sentido si la muerte fuera la última palabra. De este modo, la nueva alianza llega a su cumplimiento por medio de la resurrección: ahora el hombre queda unido a Dios para siempre. Es ahora cuando se unen verdaderamente de un modo indisoluble. Por eso, el día de la resurrección es el nuevo sábado. Es el día en que el Señor se hace presente entre los suyos, los invita a su «liturgia», a la nueva glorificación de Dios, el día en que se da a ellos. La mañana del «tercer día» se convierte en la hora de la celebración cristiana.

San Agustín, partiendo de la relación existente entre la Última Cena, la cruz y la resurrección, ha mostrado cómo, en virtud de su unidad interna, la Cena se convirtió, de un modo natural, en sacrificio de la mañana cumpliéndose, precisamente así, el cometido de la hora de la Última Cena. El paso de la Antigua a la Nueva Alianza se pone de manifiesto, de forma evidente, en el paso del sábado al día de la resurrección como nuevo símbolo de la Alianza. El domingo hace suyo el sentido que antes tenía el sábado. Este día va a tener tres denominaciones diferentes: desde la perspectiva de la cruz es el tercer día; en el Antiguo Testamento el tercer día se consideraba el día de la teofanía, el día en que Dios hace su aparición en el mundo, después del tiempo de la espera. Si partimos del esquema semanal, es el primer día de la semana. Finalmente, los Padres añadieron la idea de que, si consideramos la semana recién transcurrida, sería el octavo día.

De este modo, los tres simbolismos acaban interrelacionados, aunque, no cabe duda de que el más importante es el del primer día de la semana. En el mundo mediterráneo, en el que se formó el cristianismo, el primer día de la semana era considerado como el día del sol, mientras que los demás días estaban ligados a los planetas entonces co-

nocidos. El día de la celebración litúrgica de los cristianos se había determinado como memoria de la acción de Dios, a partir de la fecha de resurrección de Cristo. Pero resulta que, de repente, esta fecha expresaba el mismo simbolismo cósmico que la orientación de la oración cristiana. El sol anuncia a Cristo, el cosmos y la historia hablan también de Él.

A esto hay que añadir, además, otro aspecto: el primer día es el día del comienzo de la creación. La nueva creación asume la antigua. El domingo cristiano es, al mismo tiempo, una celebración de la creación, agradecimiento por el don de la creación, por el «hágase» con el que Dios puso el ser en el mundo. Es agradecimiento por el hecho de que Dios no permite la destrucción de la creación, sino que la recompone, después de las intervenciones negativas del hombre.

En el primer día está contenida la idea paulina de que la creación espera la manifestación de los hijos de Dios (Rom 8,19): igual que el pecado destruye la creación (¡y es algo que vemos con claridad!), también la creación queda restaurada cuando se hacen presentes «los hijos de Dios». De esta manera, el domingo hace explícito el mandato expresado en el relato de la creación: «¡Someted la tierra!» (Gn 1,28). Lo cual no significa: ¡esclavizadla!, ¡explotadla!, ¡haced de ella lo que queráis! Sino algo muy distinto: ¡reconocedla como don de Dios! Conservadla y cuidad de ella, como los hijos cuidan la herencia del padre. Cuidad de ella, a fin de que se convierta en un verdadero jardín de Dios y que se realice su sentido más profundo, para que, también en ella, Dios sea «todo en todo».

Era exactamente ésta la orientación que querían expresar los Padres cuando llamaron día octavo al día de la resurrección. El domingo no sólo dirige la mirada hacia atrás, sino hacia adelante. Mirar hacia la resurrección significa mirar hacia la consumación. Con el día de la resu-

rrección, en el día siguiente al sábado, Cristo, por así decir, ha superado el tiempo y lo ha elevado por encima del tiempo mismo. Los Padres sacaron como conclusión que la historia del mundo, en su conjunto, podría considerarse como una gran semana de siete días, que tendría su paralelismo con las edades del hombre. El día octavo expresaría, por tanto, el tiempo nuevo, que ha comenzado con la resurrección. Y transcurre, ya ahora, a la par que la historia. En la liturgia tendemos ya la mano para alcanzarlo, pero, al mismo tiempo, nos lleva ventaja puesto que es símbolo del mundo definitivo de Dios, en el que la sombra y la imagen están superadas por la unión definitiva de Dios con sus criaturas. A partir de este simbolismo del octavo día, los baptisterios —las iglesias bautismales— se construían, con frecuencia, sobre una planta octogonal, para explicar el bautismo como nacimiento en el octavo día, en la resurrección de Cristo y en el tiempo nuevo que con ella se ha inaugurado.

El domingo es, por tanto, para el cristiano, la verdadera medida del tiempo, lo que marca el ritmo de su vida. No se apoya en una convención arbitraria, sino que lleva en sí la síntesis única de su memoria histórica, del recuerdo de la creación y de la teología de la esperanza. Es la fiesta de la resurrección para los cristianos, fiesta que se hace presente todas las semanas, pero que no por eso hace superfluo el recuerdo específico de la Pascua de Jesús. Del Nuevo Testamento se desprende claramente que Jesús se encaminó con total conciencia a su «hora». La expresión la «hora de Jesús», resaltada por el Evangelio de san Juan, tiene, sin duda, un significado muy complejo. Pero, ante todo, remite a una fecha, Jesús no quiso morir en un día cualquiera. Su muerte tenía un significado para la historia, para la humanidad, para el mundo. Por eso mismo, tenía que estar incluida en el contexto de una hora

cósmica e histórica determinada. Está íntimamente ligada a la Pascua de los judíos, tal y cómo está descrita y reglamentada en Ex 12. Tanto el Evangelio de san Juan como la Carta a los Hebreos muestran cómo incorpora también el contenido de otras fiestas, sobre todo el día de la expiación. Pero su verdadera referencia es la Pascua: su muerte no es un accidente, es una «fiesta» que consuma lo que en la Pascua se había comenzado de forma simbólica. Conduce —como ya hemos visto— de la imagen a la realidad, a la entrega vicaria entendida como servicio.

La Pascua es la «hora» de Jesús. Precisamente el hecho de estar ligada a esta fecha pone de manifiesto el significado histórico-universal de la muerte de Jesús. La Pascua, en su origen, fue una fiesta nómada; desde Abel hasta el Apocalipsis, el cordero inmolado es la prefiguración del Redentor, del auténtico sacrificio. No es necesario entrar aquí en los pormenores del significado que tuvo el nomadismo en el origen de la religión bíblica. En lo que respecta al nacimiento del monoteísmo es importante recordar que no podía surgir en las grandes ciudades ni en los países fértiles junto a los grandes ríos. Sólo podía surgir en el desierto, donde sólo hay cielo y tierra, sólo podía desarrollarse con la ausencia de un cobijo concreto por parte del caminante, que no diviniza un lugar determinado, sino que ha de apoyarse siempre en el Dios que camina junto a él.

Últimamente se está llamando la atención sobre el hecho de que la fiesta de la Pascua cae en el tiempo de la constelación de Aries, el cordero. Este dato tuvo únicamente una importancia marginal, si es que la tuvo, a la hora de fijar la fecha de la Pascua. Lo esencial fue la referencia a la fecha de la muerte y resurrección de Jesús que, ya de por sí, implicaba una estrecha relación con el calendario festivo de los judíos. Claro que, precisamente esta relación, en la que se trataba, una vez más, tanto de la continuidad de

Antiguo y Nuevo Testamento como de la novedad de lo cristiano, traía consigo el germen de un conflicto que, en el siglo II, condujo a la controversia en torno a la fecha de la pascua. Tal controversia sólo pudo ser zanjada, al menos en el ámbito de la Iglesia universal, por el Concilio de Nicea (325). Pues, por un lado, existía la costumbre difundida en el Asia Menor, y que se remontaba al calendario judío, de celebrar la Pascua cristiana el 14 del mes de Nisán, el día de la «Pascua de los judíos». Por otra parte, existía la costumbre, que se desarrolló sobre todo en Roma, de considerar el domingo, de una manera exclusiva, como el día de la resurrección; según esto, la Pascua cristiana tenía que celebrarse el domingo después del primer plenilunio de la primavera. El Concilio de Nicea impuso esta resolución. Con tal disposición acabaron por unirse estrechamente el calendario solar y el lunar: las dos manifestaciones del orden cósmico del tiempo quedaron ligados a partir de la historia de Israel y el destino de Jesús.

Pero, volvamos a la imagen del cordero (del carnero Aries). En el siglo V tuvo lugar una controversia entre Roma y Alejandría sobre la última fecha posible para la celebración de la Pascua. Según la tradición alejandrina debía ser el 25 de abril. El papa León Magno (440-461) criticó esta fecha tan tardía, señalando que, conforme al mandato bíblico, la Pascua debía caer en el primer mes. Con ello no se refería al mes de abril, sino al tiempo en que el sol atraviesa el primer segmento del zodíaco, es decir, la constelación de Aries. El signo zodiacal en el cielo parecía hablar anticipadamente, y para todos los tiempos, del «cordero de Dios» que quita el pecado del mundo (Jn 1,29), de aquél que recapitula en sí los sacrificios de los inocentes, dándoles sentido. El enigmático relato del carnero —que se había enredado en la maleza y que, como sacrificio dispuesto por el mismo Dios, sustituyó a Isaac—, se entiende ahora como pre-historia de Cristo, el madero

del que está prendido, como imagen del signo del zodíaco Aries, y éste, a su vez, como prefiguración celestial del Cristo crucificado.

Llegados a este punto hay que hacer aún otra observación: la tradición judía databa el sacrificio de Abrahán el 25 de marzo. Este día —como tendremos oportunidad de ver con calma más adelante— se veía también como el día de la creación del mundo, el día en el que Dios dispuso: «Hágase la luz». Muy pronto se vio también como el día de la muerte de Cristo y, finalmente, como el día de su concepción. Una alusión a toda esta serie de consideraciones está, en cierto modo presente en el pasaje de la Primera Carta de Pedro en el que se define a Cristo como el cordero «sin mancha» del que habla Ex 12,5, «predestinado antes de la creación del mundo» (1,20); las palabras enigmáticas de Ap 13,8 sobre el «cordero degollado desde la creación del mundo» podrían entenderse en este sentido, aunque hay otras traducciones posibles que acentúan, más adelante, la paradoja. Salta a la vista que, partiendo de estas imágenes cósmicas, los cristianos comprendían de forma inaudita el significado universal de Cristo, y se hacía comprensible, además, la grandeza de la esperanza prefigurada por la fe. Me parece evidente que, también nosotros, debemos recuperar esa mirada cósmica si queremos volver a comprender y a vivir el acontecimiento cristiano en toda su amplitud y profundidad.

Quisiera añadir dos datos más con relación a la fiesta de la Pascua. Habíamos visto, en las consideraciones hasta ahora realizadas, lo mucho que el cristianismo le debía al simbolismo solar. La datación de la Pascua, que en Nicea se convirtió en definitiva, incorporó la fiesta al calendario solar, pero sin romper el vínculo con el calendario lunar. En el mundo de las religiones, la luna, con sus fases cambiantes, aparece con frecuencia como símbolo de lo

femenino pero, sobre todo, como símbolo de la caducidad. De este modo, el simbolismo cósmico de la luna se corresponde con el misterio de la muerte y la resurrección que se celebra en la Pascua cristiana. Si el domingo, después de la primera luna llena de la primavera, aparece como la fecha de la Pascua, se unen el simbolismo del sol y el de la luna: lo caduco es asumido e introducido en lo imperecedero. La muerte se convierte en resurrección y desemboca en la vida eterna.

Finalmente debemos considerar, a pesar de todo, que incluso para Israel la Pascua no es solo una fiesta cósmica, sino que está fundamentalmente dedicada a una memoria histórica: es la fiesta que celebra la salida de Egipto, la fiesta de la liberación, con la que Israel comienza su propio camino como pueblo de Dios en la historia. La Pascua de Israel es recuerdo de la actuación de Dios que fue acontecimiento de liberación y constituye la comunidad. Este contenido festivo también ha pasado a formar parte de lo cristiano y ha contribuido a comprender la profundidad del significado de la resurrección de Cristo.

Jesús había vinculado, conscientemente, sus últimos pasos, con la Pascua de Israel, fijándola como «su hora». Por lo tanto, tiene que existir una íntima relación entre la memoria de Israel y el nuevo acontecimiento del triduo santo de la cristiandad. La última amenaza del hombre es la muerte. El hombre conseguirá la verdadera liberación cuando quede liberado de la muerte. De hecho, la opresión de Israel en Egipto era una especie de muerte, cuyo objetivo era destruir al pueblo en cuanto tal. Todos los descendientes varones estaban condenados a la muerte. Sin embargo, la noche de Pascua, el ángel de la muerte recorre Egipto y da muerte a sus primogénitos. La liberación es liberación para la vida. Cristo, el primogénito de la creación, carga con la muerte y destruye su poder en la re-

surrección: la muerte ya no tiene la última palabra. El amor del Hijo resulta más fuerte que la muerte, pues une al hombre con el amor de Dios que es el ser mismo. De este modo, la resurrección de Cristo no evoca un destino individual. Él, ahora, está ahí y permanece, porque Él vive. Él nos reúne para que vivamos: «yo vivo y también vosotros viviréis» (Jn 14,19). Desde la perspectiva de la Pascua los cristianos se comprenden como «vivientes», como personas que han encontrado la salida de una existencia que era más muerte que vida, como personas que han descubierto la verdadera vida: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

La liberación de la muerte es, al mismo tiempo, la liberación del cautiverio del individualismo, de la cárcel del yo, de la incapacidad de amar y de comunicarse. De este modo, la Pascua se convierte en la gran fiesta bautismal en la que el hombre realiza, por así decirlo, el paso a través del Mar Rojo, sale de su antigua existencia para entrar en comunión con Cristo, el Resucitado y, de esta forma, con todos los que le pertenecen. La resurrección crea comunión. Crea el nuevo Pueblo de Dios. El grano de trigo que ha muerto solo, no se queda solo, sino que da mucho fruto. El Resucitado no se queda solo, sino que atrae hacia sí a toda la humanidad, y da lugar, con ello, a la comunión universal entre todos los hombres.

Todo el sentido expresado en la Pascua judía se hace presente en la Pascua cristiana. No se trata de recordar un acontecimiento pasado e irrepetible, sino hacer que —tal y como ya hemos visto— lo que ocurrió «una vez» se convierta en el acontecimiento para «siempre»: el Resucitado vive y da vida, vive y crea comunión, vive y da paso al futuro, vive y señala el camino. Pero no olvidemos tampoco que esta fiesta histórico-salvífica, que está abierta hacia delante, hacia el futuro, tiene sus raíces en una celebra-

ción cósmica y no renuncia a ellas: la luna que muere y vuelve a nacer se convierte en el símbolo cósmico de la muerte y la resurrección, el sol del primer día se convierte en mensajero de Cristo que «sale como el esposo de su alcoba, contento como un héroe, a recorrer su camino» hasta los extremos del espacio y del tiempo (Sal 19 [18], 6s). Por ello, las fiestas cristianas no pueden ser manipuladas a discreción en lo que al tiempo se refiere; la «hora» de Jesús se nos manifiesta una y otra vez también en la unidad del tiempo cósmico e histórico. A través de la fiesta entramos en el ritmo de la creación y en el orden de la historia de Dios con los hombres.

En este punto surge espontáneamente una pregunta que quisiera afrontar, antes de pasar al ciclo festivo de la Navidad. El simbolismo cósmico descrito tiene su sentido pleno sólo en la zona del Mediterráneo y del Próximo Oriente, en el que se formaron las religiones judía y cristiana. En líneas generales, sin embargo, también tiene vigencia en la parte norte del hemisferio terrestre. Pero en el hemisferio sur es al contrario: la Pascua cristiana no cae en primavera sino en otoño, la Navidad no es el solsticio de invierno sino que cae en la mitad del verano. Aquí se plantea en toda su crudeza el tema de la «inculturación» litúrgica. Si el simbolismo cósmico es tan importante, ¿no habría que invertir allí el calendario festivo? G. Voß ha respondido, con razón, que si degradamos el misterio de Cristo a una mera religión cósmica, acabaríamos sometiendo lo histórico a lo cósmico. Pero no es lo histórico lo que está en función de lo cósmico, sino lo cósmico en función de lo histórico. De tal manera que lo cósmico encuentra su centro y su meta en lo histórico.

La encarnación significa también la vinculación al origen, a su singularidad y —hablando a lo humano— a su «contingencia». Precisamente ésta es nuestra garantía de

que no estamos apoyándonos en mitos, de que Dios ha obrado realmente para con nosotros, de que ha tomado nuestro tiempo en sus manos y, ahora, cruzando el puente del «una vez» podemos palpar el «siempre» de sus misericordias. Hay que medir, sin embargo, el alcance del símbolo y el alcance de la actuación de Dios en la historia. Voß, ha sabido poner en evidencia algunos de los aspectos «otoñales» que están presentes en el misterio pascual, que ayudan a profundizar y ampliar nuestra comprensión de esta fiesta, y pueden darle su fisonomía propia en el otro hemisferio. Por otra parte, tanto la Escritura como la propia liturgia, ofrecen indicios para delimitar en su interioridad los simbolismos.

Yo ya había llamado la atención sobre el hecho de que, para interpretar la pasión de Jesús, el Evangelio de San Juan y la Carta a los Hebreos no se sirven sólo de la fiesta de la Pascua, que desde el punto de vista cronológico coincide con su «hora», sino que la interpretan a partir del rito de la fiesta de la expiación, que se celebra el décimo día del «séptimo mes» (septiembre-octubre). En la Pascua de Jesús coinciden, por así decir, la Pascua hebrea (en primavera) y el día de la expiación (en otoño). Él hace coincidir la primavera y el otoño del mundo: el otoño del tiempo que pasa, se convierte en un nuevo comienzo, pero también la primavera, en cuanto hora de su muerte, se convierte en referencia al fin de los tiempos, al otoño del mundo en el que, según los Padres, vino Cristo.

Antes de la reforma postconciliar, el calendario litúrgico conocía un peculiar reparto de los tiempos que, sin duda, hacía tiempo que no se entendía y se concebía de forma muy superficial. Según cayese, antes o después, la fecha de la Pascua, había que alargar o acortar el tiempo posterior a la Epifanía. Esos domingos que no se celebraban, se trasladaban al final del año litúrgico. Quien examine atentamente las lecturas propuestas para tales ocasiones,

se dará cuenta de que son, en gran medida, textos que apuntan el tema de la siembra, que se convierte, de esta forma, en imagen de la semilla del Evangelio que ha de ser esparcida. Precisamente por tal motivo, estos textos y los domingos en que se leían, pueden encontrar su acomodo tanto en primavera como en otoño, las dos estaciones en que es tiempo de siembra. En primavera el labrador siembra para el otoño, en el otoño para el año siguiente. La siembra siempre señala hacia adelante, forma parte tanto del año que comienza como del año que termina, porque también el año que termina anuncia un nuevo futuro. En uno y otro caso está en juego el misterio de la esperanza, y encuentra su profundidad precisamente en el año que acaba, que va más allá del ocaso dirigiéndose a un nuevo comienzo. Resaltar estos planteamientos, y llevarlos a la conciencia común de los cristianos de ambos hemisferios, podría constituir una verdadera obra de inculturación, en la que el sur podría ayudarnos a los que estamos en el norte a descubrir nuevos aspectos de la amplitud y profundidad del misterio. Es también un camino, por medio del cual ambos podríamos recibir de nuevo su riqueza.

Vayamos ahora —aunque sea brevemente— al segundo centro de gravedad del año litúrgico: el ciclo de Navidad, que se desarrolló algo más tarde que el orden pascual, deriva de la Pascua y está en función de ella. El domingo es —a semejanza de la orientación al oriente de la oración cristiana— un elemento esencial en la cronología cristiana, que se remonta a los orígenes del cristianismo. Es un elemento tan fijado y determina hasta tal punto la existencia cristiana que san Ignacio de Antioquía no duda en afirmar: «No vivimos ya conforme al sábado, sino que somos del domingo...» (Mag 9, 1). Pero ya en el Nuevo Testamento la mirada de los cristianos se remonta al acontecimiento pascual, hasta la encarnación de Cristo en el seno

de la Virgen María. En el evangelio de San Juan, síntesis conclusiva de la fe del Nuevo Testamento, la teología de la Encarnación se sitúa al mismo nivel que la teología de la Pascua, sin que se yuxtapongan, sino apareciendo como los dos centros de gravedad de una misma fe en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, el Redentor. La cruz y la resurrección presuponen la Encarnación. Sólo porque el Hijo, —y Dios mismo con Él—, «bajó» realmente y «se encarnó en la Virgen María», la muerte y la resurrección de Jesús son acontecimientos actuales para todos nosotros, que nos tocan a todos y nos arrancan del pasado marcado por la muerte, abriendo el presente y el futuro. A su vez, la encarnación tiende a hacer que esta «carne», la existencia terrena y perecedera, alcance una forma imperecedera, es decir, que tenga lugar la transformación pascual. Después de haber reconocido la Encarnación como centro de gravedad de la fe en Cristo, tenía que encontrar también su expresión en la celebración litúrgica, representarse también en el ritmo del tiempo sagrado.

Es difícil determinar con precisión hasta dónde se remontan las raíces de la fiesta de Navidad. En cualquier caso, adquirió su forma definitiva en el siglo III. Surgen, más o menos al mismo tiempo, en Oriente la fiesta de la Epifanía el 6 de enero y en Occidente la fiesta de Navidad el 25 de diciembre. Aunque los acentos sean distintos, debido a los diferentes contextos religioso-culturales en los que surgieron, las dos fiestas tienen un significado común: celebrar el nacimiento de Cristo como aurora de la nueva luz, el verdadero sol de la historia. No viene al caso entrar aquí en detalles complicados y, en cierto modo, controvertidos, sobre la formación de ambas fiestas. Tan sólo quiero apuntar lo que me parece puede ayudar a la comprensión de estos dos días festivos.

El punto de partida para la fijación de la fecha del nacimiento de Cristo lo constituye, sorprendentemente, la

fecha del 25 de marzo. Por lo que sé, la mención más antigua al respecto se encuentra en la obra del escritor eclesiástico africano, Tertuliano (c.150–c.207) el cual presupone, evidentemente, como tradición conocida, que Cristo sufrió la muerte en la cruz el 25 de marzo. En la Galia se mantuvo esta misma fecha todavía en el siglo VI como fecha inamovible para la Pascua.

En un escrito del año 243, también de procedencia africana, sobre el cómputo de la fecha de la Pascua, encontramos en relación con la interpretación del 25 de marzo como día de la creación del mundo, un cómputo muy peculiar del día del nacimiento de Cristo. Según el relato de la creación, el sol fue creado el cuarto día, es decir, el 28 de marzo, por consiguiente, este día habría de ser considerado como el día del nacimiento de Cristo, el día que ha visto surgir el verdadero sol de la historia. Esta idea llega hasta el siglo IV, con la variante de que el día de la Pasión y el de la Concepción de Cristo se consideraban idénticos, por este motivo el 25 de marzo se celebraba el anuncio del ángel y la Concepción del Señor por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María. La fiesta del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre —nueve meses después del 25 de marzo— se consolidó en Occidente a lo largo del siglo III, mientras que en Oriente —probablemente debido a una diferencia de calendarios— se celebraba el nacimiento de Cristo, en principio, el 6 de enero. De este modo, se respondía también a una fiesta pagana que se celebraba en Alejandría en este mismo día, y cuyo objeto era el nacimiento mítico de una divinidad.

Hoy resultan insostenibles las antiguas teorías según las cuales el 25 de diciembre había surgido en Roma en contraposición al mito de Mitra, o también como reacción cristiana ante el culto del sol invicto, promovido por los emperadores romanos del siglo III, como intento de crear una nueva religión imperial. Lo más decisivo fue la rela-

ción existente entre la creación y la cruz, entre la creación y la Concepción de Cristo. Efectivamente, a partir de la «hora» de Jesús, estos datos incluían el cosmos, lo interpretaban como pre-figuración y pre-anuncio de Cristo, el primogénito de la creación (Col 1,15), del cual habla la creación misma y a través de la cual queda descifrado su mensaje silencioso. El cosmos recibe su verdadero sentido del primogénito de la creación, que ha entrado ahora en la historia; a partir de Él es ahora cierto que la aventura de la creación, de la existencia del mundo —libre y distinta de Dios— no acaba en lo absurdo o en lo trágico, sino que se convierte en algo positivo, a pesar de las perturbaciones y destrucciones. La aprobación del séptimo día por parte de Dios lo confirma de manera auténtica y definitiva.

Partiendo de este contenido, originalmente cósmico, de la fecha de la Concepción y Nacimiento de Jesús, el desafío del culto al sol pudo ser aceptado e incluido de forma positiva en la teología de la fiesta. En todos los Padres encontramos textos magníficos que expresan esta síntesis. San Jerónimo, por ejemplo, afirma en una predicación navideña: «La propia criatura da razón a lo que predicamos, el cosmos es testigo de la verdad de nuestra palabra. Hasta este día crecen los días oscuros, a partir de este día declina la oscuridad... Avanza el día, la noche retrocede». Por su parte, Agustín predicaba de esta manera a sus fieles de Hipona la noche de Navidad: «Alegrémonos también nosotros, hermanos. Por mucho que los gentiles se llenen de júbilo, no es el sol visible el que consagra este día, sino su creador invisible». Los Padres vuelven una y otra vez sobre el pasaje anteriormente citado del Salmo 19 (18), que para la Iglesia antigua se convirtió en el Salmo de Navidad en sentido propio: «Él (el sol, es decir, Cristo) es como un esposo que sale de su alcoba». En este salmo, que era interpretado como una profecía de Cristo, se vislumbraba el misterio de María.

Posteriormente, se intercala entre las dos fechas, del 25 de marzo y el 25 de diciembre, la fiesta del precursor, Juan Bautista, el 24 de junio, el día del solsticio de verano. La conexión entre las fechas aparece ahora como la expresión litúrgica y cósmica de las palabras del Bautista: «Él (Cristo) tiene que crecer, yo tengo que menguar». La fiesta del nacimiento de Juan coincide con el momento del año en que el día comienza a menguar, de la misma manera que la fiesta del nacimiento de Cristo es el inicio de una nueva aurora. La textura de esta fiesta es puramente cristiana, sin un modelo directo en el Antiguo Testamento, aunque sí guarda continuidad con la síntesis de cosmos e historia, de memoria y esperanza que ya era característica de las fiestas veterotestamentarias y que, de un modo nuevo, se convierte en característica del calendario festivo de los cristianos. La íntima conexión entre Encarnación y Resurrección se pone de manifiesto precisamente en su relación concreta y, al mismo tiempo, común con el ritmo solar y su simbolismo.

Ahora quiero mencionar brevemente la fiesta de la Epifanía —6 de enero— que guarda una estrecha relación con la Navidad. Dejemos de lado en este punto, tanto los detalles históricos como los numerosos y excelentes textos patrísticos que existen al respecto. Intentemos, sencillamente, comprender la fiesta, partiendo de la forma que ha adoptado entre nosotros, en Occidente. La Epifanía interpreta la Encarnación del *Logos* a partir de la antigua categoría de la «Epifanía», es decir, de la autorevelación de Dios, que se manifiesta en la criatura y, de esta manera, establece una unión entre las diferentes epifanías: la adoración de los magos como comienzo de la Iglesia de los gentiles, de la procesión de los pueblos hacia el Dios de Israel, según la profecía de Isaías 60; el bautismo de Jesús en el Jordán, en el que la voz desde lo alto proclama a Jesús pú-

blicamente como Hijo de Dios; las bodas de Caná en las que manifiesta su gloria. El relato de la adoración de los magos tiene su importancia en el pensamiento cristiano, porque pone de manifiesto la íntima relación entre la sabiduría de los pueblos y la promesa de la que habla la Escritura; porque pone de relieve cómo el lenguaje del cosmos y el pensamiento humano en busca de la verdad, conducen a Cristo. Esa estrella misteriosa pudo convertirse en el símbolo de tales relaciones, porque vuelve a subrayar el hecho de que el lenguaje del cosmos y el lenguaje del corazón humano proceden, ambos, de la «Palabra» del Padre, que en Belén salió del silencio de Dios y recompone en su unidad los fragmentos de nuestro conocimiento humano.

Las grandes fiestas que configuran el año de la fe son fiestas de Cristo y, precisamente por ello, apuntan al único Dios, que se había manifestado a Moisés en la zarza ardiente, y que había elegido a Israel para que afirmara la confesión de su unicidad. Esto ha llevado después a que, como imagen de Cristo, junto al sol, se encuentre la luna, que no brilla con luz propia, sino que recibe del sol toda su luminosidad, lo cual recuerda que nosotros, los hombres, también necesitamos una y otra vez, esas pequeñas «lámparas», cuya luz prestada pueda ayudarnos a reconocer y amar la luz creadora, al Dios Uno y Trino. Por esto, desde los primeros tiempos del cristianismo, las fiestas de los santos pasaron a formar parte del año cristiano. Ya nos hemos fijado en María, cuya figura está tan estrechamente unida al misterio de Cristo que la formación del ciclo navideño introdujo, necesariamente, una nota mariana en el año litúrgico. La dimensión mariana de las fiestas cristológicas es, de esta manera, algo patente. Posteriormente se añadió la memoria de los apóstoles, de los mártires y, finalmente, el recuerdo de los santos de todos los tiempos.

Se podría decir también que los santos constituyen, en cierto modo, los nuevos signos zodiacales cristianos, en los cuales se refleja la bondad de Dios. Su luz, que procede de Dios, nos ayuda a reconocer mejor la riqueza interior de la gran luz de Dios, que por nosotros mismos no podríamos percibir en el esplendor de su purísima gloria.

TERCERA PARTE

EL ARTE Y LA LITURGIA

CAPÍTULO I

LA CUESTIÓN DE LAS IMÁGENES

En el primer mandamiento del Decálogo, que pone de relieve la unicidad de Dios, el único que es digno de adoración, leemos este precepto: «No te harás ídolos, ni figura alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra» (Ex 20,4; cf. Dt 5,8). Existe, sin embargo, una notable excepción a esta prohibición de las imágenes en el corazón mismo del Antiguo Testamento: en el santo de los santos debía conservarse el propiciatorio de oro puro, que cubría el Arca de la Alianza y que se consideraba lugar de expiación. «Allí me encontraré contigo», le dice Dios a Moisés (Ex 25,22). «Te comunicaré todo lo que haya de ordenarte para los israelitas». Respecto a la forma del propiciatorio, Moisés recibe el siguiente encargo: «Harás, además, dos querubines de oro macizo; los harás en los dos extremos del propiciatorio... Estarán con las alas extendidas por encima... uno frente al otro, con las caras vueltas hacia el propiciatorio» (Ex 25,18-20). Los seres misteriosos que cubren y custodian el lugar de la revelación divina pueden ser representados, precisamente para ocultar el misterio de la presencia de Dios. Como hemos oído ya, Pablo consideró que Cristo crucificado era el verdadero y vivo «lugar de la expiación», que había quedado prefigurado en el *Kapporeth* —el «propiciatorio»— perdido en la época del exilio. En él Dios puso su rostro al descubierto.

El icono oriental de la resurrección de Cristo establece una estrecha relación entre el Arca de la Alianza y la Pascua de Cristo, cuando muestra a Cristo de pie sobre una tabla cruzada que, por una parte, representa el sepulcro y,

por otro, recuerda también al *Kapporeth* de la Antigua Alianza. Cristo está flanqueado por los querubines y hacia él se dirigen las mujeres que habían venido al sepulcro para ungir su cuerpo. La imagen de fondo del Antiguo Testamento se mantiene, pero a partir de la resurrección adquiere un nuevo significado y un nuevo punto de referencia: Dios que ya no se oculta del todo sino que se manifiesta en la figura del Hijo. Con esta transformación del recuerdo del Arca de la Alianza en una imagen de la resurrección, se anuncia ya lo fundamental de la evolución que va de la Antigua a la Nueva Alianza. Pero para entenderlo todo correctamente tenemos que mirar más de cerca las grandes líneas de esta evolución.

Mientras que en el Islam y en el Judaísmo, a partir del siglo III o IV después de Cristo, se interpretó de manera radical la prohibición de las imágenes, hasta tal punto que sólo se permitían las representaciones geométricas no figurativas como ornamentación de los lugares de culto, el judaísmo en la época de Jesús (y hasta bien entrado el siglo III), se había acogido a una interpretación más benévola en la cuestión de las imágenes. Paradójicamente en las imágenes de la salvación entre sinagoga e Iglesia existe exactamente la misma continuidad que hemos tenido oportunidad de constatar al considerar el espacio litúrgico.

En este sentido, las investigaciones arqueológicas nos permiten verificar que las antiguas sinagogas estaban ricamente adornadas con representaciones de escenas bíblicas. Escenas que no se consideraban, de ningún modo, como meras imágenes de acontecimientos pasados, o una especie de enseñanza gráfica de la historia, sino como una forma de relato que, al recordar, actualiza una presencia (*Haggada*): en las fiestas litúrgicas, las obras que Dios llevó a cabo se hacen presencia. Las fiestas son participación en el actuar de Dios en el tiempo, y las imágenes mismas, en

cuanto memoria cristalizada, contribuyen a la actualización litúrgica.

Las imágenes cristianas, tal y como las encontramos en las catacumbas, hacen suyo, en gran medida, el canon de imágenes creado en la sinagoga, dándole, sin embargo, una nueva forma de presencia. Los distintos acontecimientos se interpretan ahora en función de los sacramentos cristianos y de Cristo mismo. El arca de Noé, o el paso del Mar Rojo, se convierten en alusiones al bautismo; el sacrificio de Isaac y la comida que toman los tres ángeles con Abrahán, hablan del sacrificio de Cristo y la Eucaristía. Acontecimientos de salvación, como el de los tres jóvenes en el horno encendido, y Daniel en el foso de los leones, dejan entrever la resurrección de Cristo y nuestra propia resurrección. Es evidente en estos casos, incluso más que en la sinagoga, que las imágenes no hablan de lo pasado, sino que asumen en el sacramento los acontecimientos de la historia. En la historia pasada es Cristo, con sus sacramentos, quien está en camino a través de los tiempos. Nosotros somos incorporados a los acontecimientos. Los acontecimientos, a su vez, superan lo transitorio del tiempo, haciéndose presentes en medio de nosotros por la acción sacramental de la Iglesia.

La concentración cristológica de toda la historia es, al mismo tiempo, mediación litúrgica de esta historia y expresión de una nueva experiencia del tiempo, en el que se tocan pasado, presente y futuro, porque están inmersos en la presencia del Resucitado. Como hemos visto y volveremos a confirmarlo ahora, el presente litúrgico incluye siempre la esperanza escatológica. De la misma manera que todas estas imágenes son, en cierto modo, imágenes de la resurrección, historia que se relee a partir de la resurrección, son también, precisamente por eso, imágenes de esperanza, que nos proporcionan la certeza del mundo venidero, de la venida definitiva de Cristo.

Por muy pobres —artísticamente hablando— que puedan ser las imágenes de los primeros momentos, en ellas tiene lugar un proceso espiritual y cultural extraordinario, que, naturalmente, guarda una profunda e íntima relación con el nacimiento de las obras de arte sinagogales. La historia recibe una luz nueva gracias a la resurrección y, de este modo, se concibe como un camino de esperanza hacia el cual nos arrastran las imágenes. En este sentido, las obras figurativas de los orígenes de la Iglesia apuntan siempre al misterio, tienen un significado sacramental, y van más allá del elemento didáctico de la transmisión de historias bíblicas.

Ninguna de las antiguas imágenes intenta transmitir una especie de imagen-retrato de Jesús. A Cristo se le presenta, más bien, en su significado, en imágenes «alegóricas»: como el verdadero filósofo, que nos enseña el arte de vivir y de morir; como el maestro, pero, sobre todo, bajo la figura del pastor. Esta imagen, tomada de la Sagrada Escritura, llegó a ser muy querida por los primeros cristianos, por el hecho de que el pastor se consideraba, al mismo tiempo, como una alegoría del *Logos*. El *Logos* por el que todo fue creado, y que, por así decir, lleva dentro de sí los arquetipos de todo lo que existe, es el custodio de la creación. Con la Encarnación carga sobre sus hombros la naturaleza humana, la humanidad en su conjunto, y la lleva a casa. La imagen del pastor resume, de este modo, toda la historia de la salvación: la entrada de Dios en la historia, la Encarnación, la búsqueda de la oveja perdida y el camino de vuelta a la Iglesia de judíos y gentiles.

Un cambio de gran alcance en la historia de las imágenes de la fe se produjo en el momento en el que apareció, por primera vez, un llamado *acheiropoietos*: una imagen que se consideraba no hecha por mano de hombre y que

representaba la misma faz de Cristo. Dos de estas imágenes «no hechas por mano de hombre» aparecen en Oriente, más o menos al mismo tiempo, a mitad del siglo VI: el llamado *camulanium* —que representa la imagen de Cristo impresa en la vestimenta de una mujer— y lo que, posteriormente, se denominó *mandylion* que, al parecer, había sido traído desde Edesa de Siria hasta Constantinopla, y que algunos investigadores de hoy quisieran identificar con la Sábana Santa de Turín. En ambos casos tuvo que tratarse —a semejanza de la Sábana Santa de Turín— de una imagen misteriosa, una imagen que no podía ser el producto del arte pictórico del hombre, sino que parecía estar grabada de forma inexplicable en el tejido y que, por eso mismo, pretendía mostrar el verdadero rostro de Cristo, Crucificado y Resucitado.

Desde que apareció, esta imagen debió suscitar una enorme fascinación. Ya se podía ver el rostro del Señor, hasta ahora oculto, y sentir cómo se cumplía, de este modo, la promesa: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Con ello parecía abrirse la posibilidad de ver al Hombre-Dios y, a través de él, al mismo Dios; parecía cumplirse el anhelo griego de la visión de lo eterno. Por consiguiente, el icono tenía que ocupar casi el mismo lugar de un sacramento, ya que permitía una comunión que no era inferior a la de la eucaristía. Se llegó a pensar incluso, en una especie de presencia real en la imagen, de Aquél que allí estaba representado. La imagen, por tanto, en el sentido pleno de no estar hecha por mano de hombres, es participación de la misma realidad, irradiación y presencia de Aquél que se da a sí mismo en la imagen. Es fácilmente comprensible que las imágenes creadas a imitación del *acheiropoietos* se convirtieran en el centro de todo el canon de imágenes que, mientras tanto, se habían formado y que estaban en vías de desarrollo.

Pero también es evidente que aquí acechaba un peligro, una falsa sacramentalización de la imagen que parecía ir más allá del sacramento y de su carácter oculto, para llegar a la inmediatez de una presencia divina visible. Se comprende, por tanto, que la novedad aquí iniciada, tenía que conducir a reacciones vehementes en sentido contrario, a esa radical negación de la imagen que llamamos «iconoclastia»: hostilidad hacia las imágenes y destrucción de las propias imágenes. Los iconoclastas basaban su fuerza en motivos verdaderamente religiosos: los innegables peligros de esa especie de adoración a las imágenes, pero, al mismo tiempo existían toda una serie de razones políticas. Para los emperadores bizantinos era importante no provocar inútilmente a los musulmanes y a los judíos. La supresión de las imágenes podía ser provechosa para tutelar la unidad del Imperio y las relaciones con los vecinos musulmanes. No se podía representar a Cristo: ésta era la tesis que se sostenía. Tan sólo el signo de la Cruz (desprovisto de imagen) podía ser su sello. Se imponía, pues, la alternativa: cruz o imagen. En esta lucha maduró la verdadera teología de los iconos, cuyo mensaje también hoy, en plena crisis de las imágenes, nos afecta profundamente en Occidente.

El icono de Cristo —de lo cual se ha tomado conciencia con todas las consecuencias— es icono del Resucitado. No existe ningún retrato del Resucitado. En un primer momento, los discípulos no lo reconocen. Tienen que dejarse conducir a una nueva forma de ver que les va abriendo los ojos desde dentro, de modo que vuelvan a reconocerle y a exclamar: «Es el Señor». El relato más significativo al respecto, es probablemente, el de los discípulos de Emaús. Primero queda transformado su corazón, para que puedan reconocer los acontecimientos exteriores de la Escritura, a través de ese punto de referencia del que

todo procede y hacia el cual se dirige todo: la cruz y la resurrección de Jesucristo. Después deben retener al misterioso compañero de camino, ofrecerle su hospitalidad, para que, al partir el pan, suceda, de modo inverso, lo que les ocurrió a Adán y a Eva cuando comieron del fruto del árbol de la ciencia: que se les abran los ojos. Ahora ya no sólo ven lo exterior, sino que ven lo que no aparece a los sentidos, pero que se trasluce a través de ellos: ¡es el Señor, el que vive de un modo nuevo!

En el icono, lo que cuenta no son precisamente estos rasgos del rostro (aunque, en lo esencial, se ciñan a la figura del *acheiropoietos*): más bien se trata de una nueva forma de ver. El icono mismo tiene que proceder de una nueva apertura de los sentidos internos, de un llegar a ver que va más allá de lo meramente empírico y que descubre a Cristo —como dice la posterior teología de los iconos— a la luz del Tabor. De este modo, el icono conduce al que lo contempla, mediante esa mirada interior que ha tomado cuerpo en el icono, a que vea en lo sensorial lo que va más allá de lo sensorial y que, por otra parte, pasa a formar parte de los sentidos. El icono presupone, como lo expresa Evdokimov[1] con gran belleza, un «ayuno de la vista». Los que hacen los iconos —dice este autor— tienen que aprender a ayunar con los ojos y prepararse mediante un largo camino de ascética orante que marca el paso del arte al arte sacro (161). El icono procede de la oración y conduce a la oración, libera de la cerrazón de los sentidos que sólo perciben lo exterior, la superficie material y no se percatan de la transparencia del espíritu, de la transparencia del *Logos* en la realidad. En el fondo, lo que está en

[1] Evdokimov, P., *L'art de l'Icône. Theologie de la beauté*, Desclée (Paris 1970). Los números de página entre paréntesis se refieren a este libro, en su edición francesa. En español, *El arte del icono: teología de la belleza*, traducción de Laura García Gámiz, Publicaciones Claretianas (Madrid 1991).

juego es el salto que lleva a la fe; está presente todo el problema del conocimiento de la Edad Moderna. Si no tiene lugar una apertura interior en el hombre, que le haga ver algo más de lo que se puede pedir y se puede pesar, y que le haga percibir el resplandor de lo divino en la creación, Dios quedará excluido de nuestro campo visual.

El icono, bien entendido, nos aleja de la pregunta equivocada por una representación que pueda ser captada por los sentidos y nos permite reconocer, precisamente por esto, el rostro de Cristo y, en Él, el rostro del Padre. De este modo, en el icono está presente la misma orientación espiritual que ya habíamos apuntado al acentuar la dirección hacia oriente en la liturgia: quiere introducirnos en un camino interior, en el camino que se dirige hacia el «oriente», hacia Cristo que va a volver. Su dinámica coincide con la dinámica de la liturgia en cuanto tal. Su cristología es trinitaria. Es el Espíritu Santo el que nos abre los ojos y cuyo obrar suscita siempre un movimiento hacia Cristo. «Embriagados del Espíritu bebemos a Cristo», dice san Atanasio (Evdokimov 176). Ese conocimiento que nos enseña a ver a Cristo no «según la carne», sino según el Espíritu (2 Cor 5,16), nos deja ver, al mismo tiempo, al Padre mismo.

Sólo cuando se haya entendido esta orientación interior del icono se podrá comprender, en su justa medida, la razón por la cual el segundo Concilio de Nicea, y todos los sínodos siguientes que se refirieron a los iconos, apreciaron en el icono una profesión de fe en la Encarnación y consideraron la iconoclastia como la negación de la encarnación, como la suma de todas las herejías. La encarnación significa, ante todo, que Dios, el invisible, entra en el espacio de lo visible, para que nosotros, que estamos atados a lo material, podamos conocerle. En este sentido, la encarnación está siempre presente en la actuación histórico-

salvífica y cada vez que Dios habla en la historia. Pero este descenso de Dios se da para eso, para atraernos a sí en un proceso de ascenso: la encarnación tiene como fin la transformación por medio de la cruz y la nueva corporeidad de la resurrección. Dios nos busca allí donde estemos, pero no para que sigamos allí, sino para que lleguemos a donde Él está, para que nos superemos a nosotros mismos. Por ello, la reducción de la figura de Cristo a un «Jesús histórico», perteneciente al pasado, falsea el sentido de su figura, pasa por alto la verdadera esencia de la encarnación. No hay que despojarse de los sentidos, sino ampliarlos hasta su máxima posibilidad. Sólo veremos a Cristo realmente cuando digamos con Tomás: «Señor mío y Dios mío».

Del mismo modo que hemos constatado anteriormente el alcance trinitario del icono, ahora tenemos que comprender su extensión en lo que a su esencia se refiere: el Hijo de Dios pudo hacerse hombre porque el hombre ya había sido pensado en función de él, como imagen de Aquél que es, a su vez, icono de Dios. La luz del primer día y la luz del octavo día se tocan en el icono, como, una vez más, lo expresa Evdokimov de manera acertada. En la misma creación ya está presente esa luz que, en el octavo día, con la resurrección del Señor y en el nuevo mundo, alcanza su plena claridad, dejándonos ver el resplandor de Dios. Sólo se entenderá bien la Encarnación si se percibe en esa tensión más amplia que existe entre la creación, la historia y el nuevo mundo. Es ahí donde queda claro que los sentidos forman parte de la fe, que la nueva forma de ver no los suprime sino que los conduce a su fin originario.

La iconoclastia se apoya, en último término, en una teología unilateralmente apofática, que sólo conoce lo completamente-otro de Dios, que está más allá de todo pensamiento y de toda palabra, de modo que, al final, in-

cluso la revelación se considera como un reflejo humano e insuficiente de Aquél que permanece siempre imperceptible. De esta manera, la fe se desploma. Nuestra sensibilidad contemporánea, que ya no es capaz de captar la transparencia del Espíritu a través de los sentidos, conduce, casi necesariamente, a la huida, hacia una teología «negativa» apofática: Dios está más allá de cualquier pensamiento y, por consiguiente, todo lo que podemos decir de Él, y todas las formas de las imágenes de Dios son igualmente válidas o indiferentes. Esta humildad, aparentemente profundísima ante Dios, se convierte, por sí misma, en soberbia que no le deja ni una palabra a Dios, y que no le permite entrar realmente en la historia. Por una parte se absolutiza la materia y, al mismo tiempo, se la declara impermeable para Dios, materia pura que queda así privada de su dignidad. Pero, como dice Evdokimov, existe también un sí apofático, no sólo un no apofático, que niega toda semejanza. Con Gregorio de Palamas, subraya que Dios es radicalmente trascendente en su esencia, pero en su existencia ha querido y ha podido presentarse como viviente. Dios es el totalmente Otro, pero es lo suficientemente poderoso para poder manifestarse. Y ha hecho a su criatura de modo que sea capaz de «verlo» y amarlo.

Con estas consideraciones llegamos al momento presente y tocamos, con ello, también, la evolución de la liturgia, el arte y la fe en el mundo occidental. Esta teología del icono tal y como se desarrolló en Oriente ¿es cierta y, por consiguiente, válida también para nosotros, o sólo es una variante oriental del cristianismo? Vamos a partir, una vez más, de los hechos históricos. En el arte del cristianismo antiguo, y hasta el final del arte románico, es decir, hasta el umbral del siglo XIII, no existe ninguna diferencia *sustancial* entre Oriente y Occidente, en lo que se refiere a la cuestión de las imágenes. Bien es verdad que Occi-

dente —pensemos en Agustín o en Gregorio Magno— subrayó con una cierta exclusividad la función didáctico-pedagógica de la imagen. Los llamados *Libri Carolini*, así como los Sínodos de Francfort (794) y París (824), reaccionan ante la mala comprensión del séptimo concilio ecuménico: el segundo de Nicea, que canoniza la superación de la iconoclastia y la fundamentación de la encarnación que se lleva a cabo con del icono; frente a eso insiste en la función meramente instructiva y educativa de las imágenes: «Cristo no nos ha salvado por medio de la pintura», dicen (Evdokimov 144).

Pero la temática y la orientación fundamental del arte figurativo seguían siendo las mismas, aunque en el Románico entraran en escena las artes plásticas, que en Oriente no habían tenido aceptación. Siempre es —también en la cruz— el Cristo resucitado. Hacia Él dirige su mirada la comunidad, como el verdadero oriente. Y el arte siempre está caracterizado por la unidad entre la creación, la cristología y la escatología: desde el primer día hasta el octavo, que incluye en sí mismo también el primero. El arte quedó orientado hacia el misterio que se hace presente en la liturgia. Quedó orientado hacia la liturgia celestial: las figuras de los ángeles del arte románico no se distinguen sustancialmente de las que existen en la pintura bizantina; y precisamente esas figuras ponen de manifiesto que nosotros participamos en la alabanza del Cordero junto con los querubines y serafines y con todos los poderes celestiales, que en la liturgia se rasga el velo que separa el cielo y la tierra, de modo que somos incorporados a la única liturgia que abarca el universo entero.

Con el comienzo del gótico se va produciendo paulatinamente un cambio. Naturalmente hay una continuidad, sobre todo en la correspondencia interior entre Antiguo y Nuevo Testamento que, a su vez, es siempre una referencia

a lo que aún está por venir. Pero la imagen central cambia. Ya no se representa al Pantocrátor, el Señor del mundo, que nos introduce en el octavo día. Esta imagen gloriosa se sustituye por la imagen del crucificado en su dolorosísima pasión y muerte. No es la Resurrección la que se hace visible, sino que se cuenta el acontecimiento histórico de la Pasión. Lo histórico-narrativo pasa a un primer plano: según se ha dicho, la imagen del misterio se sustituye por la imagen devocional.

Son muchos los factores que pudieron contribuir a este cambio de perspectiva. Evdokimov opina que habría jugado un papel importante el cambio del platonismo al aristotelismo, que tuvo lugar en Occidente en el siglo XIII. El platonismo considera las realidades sensibles como sombras de las ideas eternas; en ellas podemos y debemos reconocer las ideas eternas y elevarnos por medio de ellas. El aristotelismo rechaza la doctrina de las ideas. La realidad, compuesta de materia y forma, permanece en sí misma; mediante la abstracción reconozco la especie a la que pertenece. En lugar de la visión, por la cual lo metafísico se hace visible en lo sensible, se da paso a la abstracción. Se modifica la relación entre lo espiritual y lo material y, con ello, la actitud del ser humano ante la realidad que se le aparece. Para Platón, la categoría de lo bello había sido decisiva, lo bello y lo bueno, en último término, coinciden en Dios. Mediante la aparición de lo bello somos heridos en lo más hondo del alma y esta herida nos lleva más allá de nosotros mismos, da impulso a la nostalgia y, de este modo, nos empuja al encuentro con lo verdaderamente bello, con lo bueno en sí mismo. En la teología de los iconos sigue vivo parte del planteamiento platónico, aunque la idea platónica de lo bello y de la contemplación, van a retomarse y transformarse ahora por el reflejo de la luz del Tabor; por su parte, la estrecha relación entre la creación, la cristología y la escatología transforma profundamente la

concepción de Platón, confiriendo a la realidad material en cuanto tal, una nueva dignidad y un nuevo valor.

Este platonismo, transformado y retomado desde la Encarnación, desaparece a partir del siglo XIII, en gran parte de Occidente, de tal suerte que lo que buscan representar las artes figurativas es, en principio y ante todo, acontecimientos históricos, considerando la historia de la salvación no tanto como sacramento, sino más bien como una historia transcurrida en el tiempo. De este modo, también cambia su relación con la liturgia. La liturgia se considera, por así decirlo, como una imitación simbólica del acontecimiento de la cruz. La devoción reacciona dedicándose, ante todo, a la contemplación de los misterios de la vida de Cristo. El arte encuentra su inspiración no tanto en la liturgia; sino en la religiosidad popular y ésta, a su vez, se nutre de las imágenes de la historia, en las que puede contemplar el camino que conduce a Jesucristo, el camino de Jesús y la manera de concretarse en la vida de los santos. La separación que se produjo, en el ámbito de las imágenes, entre Oriente y Occidente a partir del siglo XIII, fue indudablemente muy profunda: en esto se solapan motivos diversísimos con repercusiones espirituales muy diferentes. Una devoción a la cruz de carácter más historicista sustituye la disposición hacia el Oriente, hacia Cristo Resucitado que va por delante de nosotros en el camino.

A pesar de todo, no se debería sobrevalorar la diferencia que, en este sentido, ha ido cristalizando. La representación del Cristo sufriente, que muere en la cruz es nueva, es cierto, pero pone frente a nosotros al que ha cargado con *nuestros* dolores, y cuyas llagas nos han curado. Representa, en el dolor más extremo, el amor salvífico de Dios. Aunque la crucifixión del retablo de Grünewald radicaliza hasta el extremo el realismo del sufrimiento, no debemos olvidar que se trataba de una imagen consolado-

ra, que permitía a los afectados por la peste, atendidos por los Antonianos, reconocer a un Dios identificado con su destino. Permitía darse cuenta de que se había acercado a su sufrimiento y que su sufrimiento quedaba asumido en el suyo. La evidente vuelta a lo humano, a la realidad histórica de Cristo se alimenta, a fin de cuentas, de un hecho: el sufrimiento humano forma parte del misterio. Las imágenes ofrecen consuelo porque ponen de manifiesto la superación de nuestras dolencias en la compasión de Dios que se hace hombre y, de este modo, llevan en sí mismas la esperanza de la resurrección. Estas imágenes proceden también de la oración, de la meditación interior sobre el camino de Cristo; son identificación con Cristo, y se fundamentan en el hecho de que Dios se ha identificado con nosotros. Manifiestan el realismo del misterio, pero no se distancian de él.

Y en lo que respecta a la Misa como presencia de la Cruz, ¿no podríamos comprenderla más hondamente a partir de aquí? El misterio se despliega en su máxima concreción y, precisamente por esto, la piedad popular puede ayudar a alcanzar de una forma nueva el corazón de la liturgia. Estas imágenes no muestran únicamente la «epidermis», el mundo exterior perceptible; también quieren guiarnos, a través de lo que es puramente fenoménico y abrir nuestra mirada al corazón de Dios.

Lo que aquí se ha esbozado en relación con la imagen de la cruz, puede aplicarse también a todo el restante arte gótico «narrativo». ¡Qué fuerza de interiorización podemos encontrar en las imágenes de la Madre de Dios! En ellas se manifiesta la nueva humanidad de la fe. Imágenes como éstas invitan a la oración, porque están interiormente marcadas por la oración. Nos muestran la verdadera imagen del hombre, tal y como fue proyectado por el Creador y renovado por Cristo. Nos conducen hacia el interior de la verdadera humanidad. ¡Y no olvidemos el arte grandioso de la

vidrieras góticas! Los vitrales de las catedrales góticas entretienen la luz deslumbrante del exterior, la moldean, y dejan transparentar, a través de ella, toda la historia de Dios con el hombre, desde la creación hasta su segunda venida. El mismo muro, en ese juego de luz provocado por los rayos del sol, se convierte en Imagen, el iconostasio de Occidente, ofreciendo al espacio una sacralidad que llega a conmover, incluso el corazón del agnóstico.

El Renacimiento fue, ciertamente, más allá, dando un paso hacia delante, en una dirección completamente nueva. «Emancipa» al hombre. Ahora surge lo estético en sentido moderno, una visión de la belleza que no quiere señalar en otra dirección que no sea ella misma, sino que, como belleza de lo que aparece, se basta, a fin de cuentas, a sí misma

El hombre se experimenta en toda su grandeza, en su autonomía. El arte habla de esta grandeza del hombre, grandeza que, en cierto modo, le sorprende; no necesita buscar otra belleza. En ocasiones es imposible percibir la diferencia entre las representaciones de los mitos paganos y las representaciones de la historia cristiana. La percepción trágica, que estaba presente en la antigüedad, se olvida, ahora sólo se percibe únicamente su belleza divina, y surge la nostalgia de los dioses, del mito, de un mundo que no tiene miedo al pecado, y sin el dolor de la cruz, que quizás se había resaltado con demasiada insistencia en las imágenes de la tardía Edad Media. Se siguen representando contenidos cristianos, pero este tipo de «arte religioso», no es un arte sacro en sentido estricto. No se adentra en la humildad del sacramento y en su dinamismo que rebasa el tiempo. Quiere disfrutar del hoy y liberarse a sí mismo a través de la belleza. Posiblemente la iconoclastia de la Reforma debe entenderse sobre este trasfondo, aunque sus raíces sean, sin duda, mucho más profundas.

El arte barroco, que sigue al Renacimiento, ofrece múltiples aspectos y formas de realización. Su forma más lograda es la que se apoya en la reforma iniciada con el Concilio de Trento. Una vez más, y siguiendo la tradición occidental, se va a poner de relieve el carácter didáctico-pedagógico del arte, pero, como principio de una renovación interior, también traerá consigo una nueva forma de ver desde dentro y hacia dentro.

El retablo es como una ventana, a través de la cual el mundo divino se acerca a nosotros. Se descorre el velo de la temporalidad y podemos echar un vistazo al interior del mundo divino. Este arte quiere volver a introducirnos en la liturgia celestial, hasta tal punto que, aún hoy, podemos percibir en las iglesias barrocas esa única y fortísima tonalidad de alegría, como un aleluya que se ha convertido en imagen: «la alegría en el Señor es nuestra fuerza», estas palabras del Antiguo Testamento (Neh 8,10) expresan el sentimiento de fondo que da vida a este tipo de iconografía.

La Ilustración marginó a la fe en una especie de gueto intelectual y social; la cultura actual le dio la espalda y tomó otro camino, de modo que la fe o bien se ha refugiado en el historicismo —en la imitación de lo pasado—, o bien ha intentado adaptarse, o bien se ha dejado llevar por la resignación y la abstinencia cultural, lo cual ha conducido a una nueva iconoclastia que a menudo se llegó a considerar como un mandato del Concilio Vaticano II. Este afán iconoclasta, cuyos primeros indicios en Alemania se remontan, por cierto, a los años veinte, hizo desaparecer algunos aspectos indignos y de mal gusto, pero también dejó tras de sí un vacío cuya pobreza volvemos a percibir hoy con gran claridad.

¿Cómo podemos avanzar en este sentido? Actualmente somos testigos no sólo de una crisis del arte sacro, sino de una crisis del arte en general, de proporciones antes des-

conocidas. La crisis del arte es, a su vez, un síntoma de la crisis de la existencia humana que, precisamente cuando se dan las más altas cotas de dominio material del mundo, cae en la ceguera ante esas preguntas fundamentales del hombre acerca de su destino último, que van más allá de su dimensión material. Situación que podemos calificar, incluso, como ceguera del espíritu. Ya no existen respuestas comunes a las preguntas de cómo hemos de vivir, cómo podemos hacer frente a la muerte, o si nuestra existencia tiene un sentido u otro. El positivismo, formulado en nombre de la seriedad científica, limita el horizonte a lo demostrable, a lo verificable en el experimento; todo ello convierte el mundo en opaco. La matemática está contenida en el mundo, pero el *Logos*, que es la condición para esta matemática y su aplicabilidad, no aparece por ningún lado. De este modo, nuestro mundo de imágenes no va más allá de la apariencia sensible y el caudal de imágenes que nos circunda significa, al mismo tiempo, el fin de las imágenes: lo que no puede fotografiarse es que no puede verse. Llegados a este punto, se hace imposible no solamente el arte de los iconos, sino el arte sacro, que se basa en una mirada mucho más amplia. El arte mismo, que había experimentado en el impresionismo y en el expresionismo, las posibilidades más extremas de captar lo sensible, se convierte en un arte sin objeto, en el sentido estricto de la palabra. El arte se convierte en experimentación con los mundos que uno mismo ha creado, en una «creatividad» vacía que ya no percibe el *Creator Spiritus*, el Espíritu Creador. Intenta ocupar su lugar, cuando realmente lo único que puede producir es lo arbitrario y lo vacío, y recordarle al hombre lo absurdo de su pretendida creatividad.

Una vez más, la pregunta: ¿Cómo podemos avanzar en este sentido? Intentemos resumir lo dicho hasta ahora, re-

conociendo los principios fundamentales de un arte asociado a la liturgia:

1. La ausencia total de imágenes no es compatible con la fe en la Encarnación de Dios. Dios, en su actuación histórica, ha entrado en nuestro mundo sensible para que el mundo se haga transparente hacia Él. Las imágenes de lo bello en las que se hace visible el misterio del Dios invisible forman parte del culto cristiano. Ciertamente, siempre habrá altibajos según los tiempos, avance y retroceso y, por tanto, también habrá tiempos de cierta pobreza en las imágenes. Pero jamás podrán faltar por completo. La iconoclastia no es una opción cristiana.

2. El arte sagrado encuentra sus contenidos en las imágenes de la historia de la salvación, comenzando por la creación, desde el primer día, hasta el octavo: el día de la resurrección y de la segunda venida, en el que se consuma la línea de la historia cerrando el círculo. Forman parte de él, sobre todo, las imágenes de la historia bíblica, pero también la historia de los santos como concreciones de la historia de Jesucristo, como fruto maduro de esa semilla de trigo que cae en tierra y muere a lo largo de toda la historia. «No luchas sólo contra los iconos, luchas contra los santos» había objetado Juan de Damasco al emperador León III, enemigo de las imágenes. En esta misma línea el Papa Gregorio III introdujo en Roma, durante este periodo, la fiesta de Todos los Santos (Evdokimov 141s.).

3. Las imágenes de la historia de Dios con los hombres no sólo muestran una serie de acontecimientos del pasado, sino que ponen de manifiesto, a través de ellos, la unidad interna de la actuación de Dios. Remiten al sacramento —sobre todo al bautismo y la eucaristía— y en ellos están contenidos, de tal manera, que apuntan también al

presente. Guardan una íntima y estrecha relación con la acción litúrgica. La historia llega a ser sacramento en Jesucristo, que es la fuente de los sacramentos. Por esto mismo, la imagen de Cristo es el centro del arte figurativo sagrado. El centro de la imagen de Cristo es el misterio pascual: Cristo se representa como Crucificado, como Resucitado, como Aquél que ha de venir y cuyo poder aún permanece oculto. Cada imagen de Cristo tiene que reunir estos tres aspectos esenciales del misterio de Cristo, y ser, en este sentido, una imagen de la Pascua.

Es evidente que existen diversas posibilidades de subrayar uno u otro aspecto: la imagen puede poner en primer término la cruz, la pasión y, en ella, la situación de sufrimiento de nuestro tiempo presente; puede poner de relieve la rèsurrección o la segunda venida de Cristo. Pero nunca puede quedar aislado completamente un único aspecto: en cualquiera de las manifestaciones ha de estar presente todo el misterio pascual. Una imagen de la cruz en la que no apareciera de algún modo la Pascua, sería tan desacertada como una imagen pascual que pasara por alto las llagas, y con ello, la presencia del dolor. En cuanto imagen centrada en la Pascua, la imagen de Cristo es siempre icono de la Eucaristía: remite, por tanto, a la presencia sacramental del misterio pascual.

4. La imagen de Cristo y las imágenes de los santos no son fotografías. Su cometido es llevar más allá de lo constatable desde el punto de vista material, consiste en despertar los sentidos internos y enseñar una nueva forma de mirar que perciba lo invisible en lo visible. La sacralidad de la imagen consiste precisamente en que procede de una contemplación interior y, por esto mismo, lleva a una contemplación interior. Tiene que ser fruto de esa contemplación interior, de un encuentro creyente con la nueva realidad del Resucitado y, de este modo, remitir de

nuevo hacia la contemplación interior, hacia el encuentro con el Señor en la oración. La imagen está al servicio de la liturgia; la oración y la contemplación en la que se forman las imágenes tienen que realizarse en comunión con la fe de la Iglesia. La dimensión eclesial es fundamental en el arte sagrado y, con ello, también la relación interior con la historia de la fe, con la Sagrada Escritura y con la Tradición.

5. La Iglesia de Occidente no puede renegar de ese camino específico que ha ido recorriendo aproximadamente desde el siglo XIII. Pero tiene que hacer suyas las conclusiones del séptimo concilio ecuménico, el segundo de Nicea, que reconoció la importancia fundamental y el lugar teológico de la imagen en la Iglesia. No es necesario que se someta a todas y cada una de las normas que fueron desarrollándose en los sucesivos concilios y sínodos que hubo en Oriente, y que tuvieron una sistematización definitiva en el concilio de Moscú, en el 1551, el llamado Concilio de los Cien Cánones. Pero sí que se deberían considerar como normativas las líneas fundamentales de esta teología de la imagen. Ciertamente, no deben existir normas rígidas: las nuevas experiencias religiosas y los dones de las nuevas instituciones tienen que encontrar su lugar en la Iglesia. Pero sigue habiendo una diferencia entre el arte sacro (en lo que respecta a la liturgia, perteneciente al ámbito eclesial), y el arte religioso en general.

El arte sacro no puede ser el ámbito de la pura arbitrariedad. Las formas artísticas que niegan la presencia del *Logos* en la realidad y fijan la atención del hombre en la apariencia sensible, no pueden conciliarse con el sentido de la imagen en la Iglesia. De la subjetividad aislada no puede surgir el arte sacro. El arte sacro presupone, más bien, el sujeto interiormente formado en la Iglesia, y abierto al nosotros. Sólo de este modo el arte hace visible

la fe común, y vuelve a hablar al corazón creyente. La libertad del arte, que tiene que existir también en el ámbito más delimitado del arte sacro, no es arbitrariedad. Se desarrolla según los criterios que hemos indicado en los primeros cuatro puntos de esta reflexión final y que pretenden resumir las constantes de la tradición figurativa de la Iglesia. Sin fe no existe un arte adecuado a la liturgia. El arte sacro está bajo el imperativo de la Segunda Carta a los Corintios: con la mirada puesta en el Señor «nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente; así es como actúa el Señor, que es Espíritu» (3,18).

¿Qué significa todo esto en la práctica? El arte no puede «producirse» como se encargan y producen los aparatos técnicos. Siempre es un don. La inspiración no es algo de lo que se pueda disponer, hay que recibirla gratuitamente. La renovación del arte en la fe no se consigue ni con dinero ni con comisiones. Presupone, antes que otra cosa, el don del nuevo modo de ver. Por eso, todos deberíamos estar preocupados de conseguir nuevamente esa fe capaz de contemplar. Allí donde esto ocurre, el arte encuentra también su justa expresión[2].

---

[2] Onasch, K., *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, H. Böhlhaus (Wien 1981). Van der Meer, F., *Die Ursprünge christlicher Kunst*, Herder (Freiburg 1982). Autori vari, *Arte e liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio*, Edizioni San Paolo (Cinisello Balsamo, Milano 1983).

CAPÍTULO II

LA MÚSICA Y LA LITURGIA

La importancia que la música tiene en el marco de la religión bíblica puede deducirse sencillamente de un dato: la palabra cantar (junto a sus derivados correspondientes: canto, etc.) es una de las más utilizadas en la Biblia. En el Antiguo Testamento aparece en 309 ocasiones, en el Nuevo Testamento 36. Cuando el hombre entra en contacto con Dios, las palabras se hacen insuficientes. Se despiertan esos ámbitos de la existencia que se convierten espontáneamente en canto[3]. El propio ser del hombre se queda corto para lo que quiere expresar, hasta tal punto que invita a toda la creación a unirse a él en un cántico: «¡Despierta, gloria mía!, ¡despertad, cítara y arpa!, ¡despertaré a la aurora! Te daré gracias ante los pueblos, Señor; tocaré para ti ante las naciones: por tu bondad, que es más grande que los cielos; por tu fidelidad, que alcanza las nubes» (Sal 57 [56] 9-11).

La primera mención del canto la encontramos, en la Biblia, después del paso del Mar Rojo. En ese momento, Israel ha sido definitivamente liberado de la esclavitud, ha experimentado de forma imponente el poder salvador de Dios en una situación desesperada. Al igual que Moisés de niño fue salvado de las aguas del Nilo y, por esto mismo, podemos decir que fue devuelto a la vida, también Israel

---

[3] K. G. Fellerer (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, Bärenreiter I, 1972; II, 1976. E. Jaschinski, *Musica sacra oder Musik im Gottesdienst?*, Pustet 1990; G. Ravasi, *Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia*, Piemme 1990; B. Forte, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana 1999, sobre todo, 85-108. Me permito también remitir a los capítulos correspondientes de mis libros *Fest des Glaubens* y *Ein neues Lied für den Herrn*.

se siente, en cierto modo, salvado del agua, libre, devuelto a sí mismo por la mano poderosa de Dios. La reacción del pueblo ante el acontecimiento fundamental de la salvación se describe en el relato bíblico con la siguiente expresión: «Creyeron en Yahveh y en Moisés, su siervo» (Ex 14,31). Pero le sigue otra reacción que se añade a la primera con una naturalidad desbordante: «Entonces Moisés y los israelitas cantaron este cántico a Yahveh...» (15,1). En la celebración de la noche de Pascua los cristianos, año tras año, unen su voz a este cántico, lo cantan de nuevo como cántico propio, porque también ellos se «saben salvados del agua» por el poder de Dios, se saben liberados por Dios para la vida verdadera.

El Apocalipsis de San Juan abre un poco más el abanico. Después de que los últimos enemigos de Dios han subido al escenario de la historia —la trinidad satánica, constituida por la Bestia, su imagen y el número de su nombre— y cuando, a la vista de tal superioridad, todo parece perdido para el santo Israel de Dios, el vidente recibe la visión del vencedor: «Estaban de pie junto al mar de cristal, llevando las cítaras de Dios. Y cantan el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero...» (Ap 15,2.3). La paradoja de entonces se hace aún más inmensa: no vencen las gigantescas bestias feroces, con su poder mediático y su capacidad técnica; vence el Cordero degollado. Y así vuelve a sonar, una vez más, y de forma ya definitiva, el cántico del siervo de Dios, Moisés, que ahora se convierte en el cántico del Cordero.

El canto litúrgico se sitúa en el marco de esta gran tensión histórica. Para Israel el acontecimiento de salvación que tuvo lugar con el paso del Mar Rojo, quedaría siempre como fundamento de la alabanza a Dios, el tema principal de los cánticos dirigidos a Dios. Para los cristianos el verdadero éxodo es la resurrección de Cristo, que había

atravesado el «Mar Rojo» de la muerte, que había descendido al mundo de las tinieblas, y había abierto las puertas del abismo. Ése era el verdadero éxodo, que se convertía en nueva presencia a través del bautismo: el bautismo es vivir, al mismo tiempo que Cristo, su descenso a los infiernos y su ascensión, y ser acogidos, por medio de él, a la comunión de la vida nueva.

Un día después de la alegría del éxodo, los israelitas descubrieron que se encontraban expuestos al desierto y sus peligros, y que el camino hacia la Tierra Prometida no estaba exento de amenazas. Pero también se pusieron de manifiesto las obras, siempre nuevas, de Dios, que permitían volver a cantar el cántico de Moisés, y mostraban que Dios no era un Dios del pasado, sino del presente y del futuro. En cada cántico nuevo, estaba presente, sin duda alguna, la conciencia de su carácter provisional, y el anhelo de un cántico definitivo, el anhelo de una salvación que no trajera consigo ni un sólo instante de miedo, tan sólo cánticos de alabanza. Quien creía en la resurrección de Cristo reconocía la salvación definitiva y sabía que los cristianos, que se encontraban ahora en la «nueva alianza», cantaban ahora el cántico nuevo, que era definitivo y realmente «nuevo», en vista de lo completamente otro que había sucedido con la resurrección de Cristo.

Lo que habíamos dicho en la primera parte acerca de la «fase intermedia» de la realidad cristiana —que ya no es sombra, pero que tampoco es todavía realidad plena, sino «imagen»— vuelve a ser aplicable aquí: se ha entonado el cántico definitivamente nuevo, pero hace falta que se cumplan todos los sufrimientos de la historia, que se recoja todo el dolor y se introduzca en el sacrificio de alabanza, para que allí se transforme en cántico de alabanza.

Queda así esbozado el fundamento teológico del canto litúrgico. Es necesario ahora acercarse un poco más a su

realidad práctica. Junto a los distintos testimonios del canto individual y el canto de la comunidad en Israel, así como la música en el templo, que encontramos a lo largo de las Sagradas Escrituras, la verdadera fuente en la que podemos apoyarnos es el libro de los Salmos. Aunque, debido a la falta de una notación musical, no podamos hacer una reconstrucción de la «música sacra» de Israel, este libro sí que nos da una idea de la riqueza de instrumentos así como de los diferentes modos de cantar que se practicaban en Israel. En su poesía hecha oración se nos muestra la diversidad de experiencias que se convirtieron en plegaria y cántico ante Dios. Aflicción, lamento, también acusación, temor, esperanza, confianza, agradecimiento, alegría, toda la vida, tal y como se desarrolla, queda reflejada en el diálogo con Dios. Lo que llama la atención es que incluso el lamento en una situación desesperada, casi siempre acaba, por así decirlo, con una palabra de confianza, con una anticipación de la acción salvífica de Dios. Por eso, todos estos «nuevos himnos» podrían definirse, en cierto sentido, como variaciones del cántico de Moisés. Por un lado, el cántico dirigido a Dios se eleva por encima de esa situación desesperada de la que no nos puede salvar ningún poder de este mundo; de modo que sólo queda Dios como refugio. Pero, al mismo tiempo, ese cántico procede de la confianza que, incluso en la oscuridad más extrema, sabe, a ciencia cierta, que el acontecimiento del Mar Rojo es una promesa que tiene la última palabra, tanto en la vida como en la historia. Finalmente, es importante tener en cuenta que aunque los salmos, con frecuencia, nacen de experiencias personales de sufrimiento y de acogida, siempre acaban desembocando en la oración común de Israel y, de igual modo, se alimentan del fundamento común de las obras que Dios ha llevado a cabo.

En lo que se refiere a la Iglesia que canta, podemos observar al respecto la misma relación de continuidad y renovación que ya vimos a propósito de la arquitectura eclesial y las imágenes sagradas y, más en general, en la esencia misma de la liturgia: el salterio se convierte por sí mismo en el libro de oración de la Iglesia en camino, que, por esto mismo, se convirtió en una Iglesia que reza con el canto. Esto es válido, en primer lugar, para el salterio, que ahora se reza juntamente con Cristo. En el canon de Israel se había atribuido, en gran medida, al rey David la autoría de los salmos, haciendo con ello cierta interpretación histórico-salvífica y teológica. Para los cristianos, sin embargo, es evidente que Cristo es el verdadero David, y que David reza en el Espíritu, con Cristo y en Cristo, que habría de ser su hijo, siendo al mismo tiempo Hijo Unigénito de Dios.

Con esta clave interpretativa los cristianos se unían a la oración de Israel, sabiendo que, de esta forma, precisamente, la convertían en el cántico nuevo. Tengamos en cuenta que, haciendo esto, se daba cuerpo a una interpretación trinitaria de los salmos: el Espíritu Santo, que había inspirado a David a la hora de cantar y orar, hace que David hable de Cristo, incluso le convierte en su voz. Por eso en los salmos hablamos, por Cristo, al Padre, en el Espíritu Santo. Esta interpretación pneumatológica y cristológica de los salmos no afecta únicamente al texto, sino que incluye también el elemento musical: es el Espíritu Santo el que enseña a cantar a David y, por medio de él, a Israel y a la Iglesia. Es más, el canto, en cuanto que está por encima del modo habitual de hablar, es un acontecimiento pneumático. La música en la Iglesia surge como un «carisma», como un don del Espíritu: es la verdadera «glosolalia», la nueva «lengua» que procede del Espíritu. Sobre todo en ella tiene lugar la «sobria embriaguez» de la fe, porque en ella se superan todas las posibilidades de la

mera racionalidad. Pero esta «embriaguez» está llena de sobriedad porque Cristo y el Espíritu son inseparables, porque este lenguaje «ebrio», a pesar de todo, permanece internamente en la disciplina del *Logos*, en una nueva racionalidad que, más allá de toda palabra, sirve a la palabra originaria, que es el fundamento de toda razón. Tendremos que volver sobre este asunto.

Ya hemos encontrado anteriormente en el Apocalipsis ese horizonte amplio, consecuencia de la profesión de fe en Cristo, donde el cántico de los vencedores recibe el nombre de cántico de Moisés, siervo de Dios, y del Cordero. Con ello se ponía de relieve otra dimensión del canto ante Dios. En la Biblia de Israel hemos constatado hasta ahora dos motivos fundamentales para cantar ante Dios: la situación de necesidad y de alegría, de tribulación y de salvación. La relación con Dios estaba demasiado determinada por el temor y ese profundo respeto ante el poder eterno del Creador, como para osar plantearse los cánticos al Señor como cánticos de amor a Dios. Aunque detrás de esa confianza, que interiormente caracteriza a todos los textos, se esconde en último extremo ese mismo amor, es un amor que sigue siendo tímido, y por consiguiente, velado. La estrecha conexión entre amor y canto se introdujo en el Antiguo Testamento de una forma que, en principio, puede resultar extraña: mediante la introducción del Cantar de los Cantares que, en cuanto tal, era una recopilación de poemas de amor humano. Sin embargo, al incorporarlas al canon, se tiene ya en cuenta una interpretación más amplia. Estos bellísimos poemas de amor de Israel podían entenderse como palabras inspiradas de la Sagrada Escritura, porque existía la convicción de que el amor humano que en ella se expresaba traslucía el misterio de amor de Dios a Israel.

En el lenguaje de los profetas, se denominaba prostitución al culto a los dioses extranjeros (lo cual tenía un sig-

nificado muy concreto, ya que los cultos de fecundidad formaban parte, normalmente, de los ritos de fecundidad, de la práctica de la prostitución que tenía lugar en los templos). La elección de Israel, por el contrario, aparece ahora como la historia de amor de Dios con su pueblo. La alianza se interpreta con la imagen de los desposorios y del matrimonio, como vínculo de amor de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De esta forma, el amor humano se podía convertir en imagen real de la actuación de Dios con Israel. Jesús había hecho suya esta línea de la tradición de Israel, hasta tal punto que, en una de sus primeras parábolas, habla de sí mismo como el Esposo. Ante la pregunta de por qué sus discípulos no ayunaban, contrariamente a lo que hacían los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, había respondido: «¿Es que pueden ayunar los amigos del novio, mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al novio con ellos, no pueden ayunar. Llegará un día en que se lleven al novio: aquel día sí que ayunarán» (Mc 2,19s). Es una profecía de la pasión, pero también un anuncio de las bodas, que luego vuelve a aparecer una y otra vez en las parábolas de Jesús sobre el banquete nupcial, y que se convierte en el tema central del último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis: todo se encamina, pasando por la pasión, a las bodas del Cordero.

Dado que estas bodas parecen siempre anticipadas en la visión de la liturgia celestial, los cristianos comprendieron que la eucaristía es presencia del esposo y, precisamente por esto, anticipación de la fiesta nupcial de Dios. Pues en ella se hace efectiva esa comunión que tiene su correspondencia en la unión que se da en el matrimonio entre hombre y mujer: al igual que éstos se convierten en «una sola carne», también nosotros nos convertimos a través de la comunión en un «*espíritu*», en una unidad con Él. El misterio nupcial de la unión de Dios y hombre, anunciado en el Antiguo Testamento, se cumple de forma

real en el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, precisamente pasando por su muerte (cf. Ef 5,29-32; 1 Cor 6,17; Gál 3,28). El cántico de la Iglesia procede, en última instancia, del amor: es el amor el que está en lo más profundo del origen del cantar. «*Cantare amantis est*», dice san Agustín: «El cantar es cosa del amor». Con ello hemos vuelto a la interpretación trinitaria de la música de la Iglesia: el Espíritu Santo es el amor y en Él está el origen del canto. Él es el Espíritu de Cristo, Él es el que atrae al amor a través de Cristo y de esta forma nos conduce al Padre.

Tras considerar estas fuerzas internas que mueven la música litúrgica, hay que volver, una vez más, a cuestiones de carácter más práctico. La expresión utilizada por los salmos para el término «cantar», pertenece, en su raíz léxica, al patrimonio común de las lenguas del Antiguo Oriente, y hace referencia a un canto acompañado de instrumentos (probablemente se trataba de instrumentos de cuerda), con una orientación claramente textual y con un mensaje claramente determinado en cuanto al contenido. Se trataba, al parecer, de un canto vocal que, presumiblemente, sólo permitía variaciones melódicas al principio y al final. La Biblia griega tradujo la palabra hebrea *zamir* por *psallein*, que en griego significaba «puntear» (sobre todo refiriéndose al sonido de los instrumentos de cuerda: del arpa o la cítara). Sin embargo, ahora se convertía en expresión de un modo específico de hacer música del culto judío, y más tarde expresaría también el modo de cantar propio de los cristianos. En algunas ocasiones, se le añade un elemento, cuyo significado permanece velado, pero que, en todo caso, muestra un canto artístico, ordenado. La fe bíblica había creado con ello su propia expresión cultural en el campo de la música, expresión adecuada a su esencia, y que establece el criterio para todas las sucesivas inculturaciones.

La pregunta de hasta dónde puede llegar la inculturación en el campo de la música tuvo pronto una dimensión muy práctica para los primeros cristianos. Las comunidades cristianas habían nacido de la sinagoga y habían adoptado de ella tanto el salterio, que ahora interpretaban cristológicamente, como la forma de cantarlo. Muy pronto surgieron también nuevos himnos y cantos cristianos; en un primer momento y todavía apoyados en el Antiguo Testamento surgen el *Benedictus* y el *Magnificat*; después textos enteramente cristológicos, entre los que destacan el Prólogo del Evangelio de San Juan (1,1-18), el himno cristológico de la Carta a los Filipenses (2,6-11), el himno a Cristo de 1 Tim (3,16). Una información interesante acerca del desarrollo de la liturgia de la Iglesia en sus orígenes, nos lo ofrece san Pablo, en la primera Carta a los Corintios: «Cuando os reunís, cada cual aporta algo: un canto (*psalmón*), una enseñanza, una revelación, hablar en lenguas o interpretarlas; pues que todo resulte constructivo» (14,26). Gracias al escritor romano Plinio el Joven —por una carta escrita al César, para informarle sobre el culto de los cristianos—, sabemos que, a principios del siglo II, el canto de glorificación de Cristo y su divinidad era un elemento constitutivo de la liturgia cristiana.

Podemos imaginar que estos nuevos textos cristianos aportaron una ampliación de las anteriores formas de canto y que surgieran nuevas melodías. Parece ser que el desarrollo de la fe cristiana se llevó a cabo también en la composición de himnos, creaciones poéticas que surgían en ese tiempo como «dones pneumáticos» en la Iglesia. Lo cual era motivo de esperanza, pero también de peligro. Al desligarse la Iglesia de sus raíces semitas y pasar al mundo griego tuvo lugar, de forma casi espontánea, una mayor amalgama con la mística griega del *Logos*, con su poesía y con su música. Con todo ello, se corría el riesgo de que el acontecimiento cristiano se disolviera, desde

dentro, en una especie de mística general. Precisamente el ámbito de los himnos y la música se convirtió en la puerta de entrada de la gnosis, esa mortal tentación que comenzó a descomponer el cristianismo desde dentro. En este sentido hay que entender el hecho de que, en la lucha por la identidad de la fe y su enraizamiento en la figura histórica de Jesucristo, las autoridades de la Iglesia tomaran una decisión radical. El canon 59 del Concilio de Laodicea prohíbe el uso de composiciones sálmicas de carácter privado, y escritos no canónicos; el canon 15 limita el canto de los salmos al coro de los salmistas, mientras que «los demás en la Iglesia no deben cantar».

De este modo, se perdió la práctica totalidad de los himnos postbíblicos; se volvió, de una forma rigurosa, al modo de cantar heredado de la sinagoga, con su carácter puramente vocal. Ciertamente hay que lamentar las pérdidas culturales que de aquí derivaron, pero fue una decisión indispensable para dejar a salvo un valor más grande. La vuelta a una aparente pobreza cultural salvó la identidad de la fe bíblica y, precisamente, mediante el rechazo de un falso modelo de inculturación, abrió al futuro todo el panorama cultural del acontecimiento cristiano.

En la historia de la música litúrgica se puede observar un gran paralelismo con la evolución de la cuestión de las imágenes. Oriente siguió siendo fiel —al menos en el ámbito bizantino— a la música puramente vocal. Sin embargo, en el área eslava, quizá por influjo de Occidente, se amplió, convirtiéndose en una polifonía cuyos coros de hombres, con su dignidad sacra y con su energía contenida, conmueven el corazón y hacen de la eucaristía la fiesta de la fe.

En Occidente el canto de los salmos de los coros gregorianos fue evolucionando hasta llegar a una altura y a una pureza nueva, que constituyen un criterio permanente

para la música sacra, es decir, para la música que acompaña las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. En la tardía Edad Media se desarrolla la polifonía y los instrumentos vuelven a formar parte de la liturgia, y con todo derecho, puesto que la Iglesia, como ya hemos visto, no sólo es continuación de la sinagoga, sino que abarca también la realidad representada por el templo, desde la perspectiva de la Pascua de Cristo. De esta forma, hay dos nuevos factores que se introducen en la música de la Iglesia: la libertad artística va a reivindicar cada vez más espacio en el servicio litúrgico; la música de la Iglesia y la música profana ahora se compenetran, tal y como queda patente, sobre todo, en las llamadas misas espectáculo, en las que el texto de la misa está subordinado a un tema, a una melodía, que se apoya en la música profana, de modo que para los oyentes podría incluso sonar como una canción popular pegadiza.

Es evidente que las perspectivas abiertas por la creatividad artística y los motivos profanos traían consigo, inevitablemente, un peligro: la música no surge ya de la oración, más bien se desliga de la liturgia, es más, apoyándose en la pretendida autonomía de lo artístico, se convierte en un fin en sí mismo, o abre las puertas a otras experiencias o sensaciones completamente distintas. Todo ello acaba por desposeer a la liturgia de su verdadera esencia. En este punto, el Concilio de Trento intervino en la controversia cultural entonces vigente, y restableció la norma según la cual en la música litúrgica era prioritario el predominio de la palabra. Con ello limitaba, de manera sensible, el uso de los instrumentos y, por otro lado, establecía una clara diferencia entre la música profana y la música sacra. Pío X llevaría a cabo una segunda intervención, análoga a ésta, a principios del siglo XX.

La época del Barroco (de forma diferente en el territorio católico y el protestante) había vuelto a encontrar una asombrosa unidad entre la música profana y la música de

las celebraciones litúrgicas, y había tratado de poner al servicio de la gloria de Dios toda la fuerza luminosa de la música, resultado de ese momento culminante de la historia cultural. En la Iglesia podemos escuchar a Bach o a Mozart, y en ambos casos percibimos, de manera sorprendente, lo que significa *gloria Dei*, la Gloria de Dios. Nos encontramos frente al misterio de la belleza infinita que nos hace experimentar la presencia de Dios de una manera mucho más viva y verdadera de lo que podrían hacernos sentir muchas homilías. Sin embargo, también se anuncia en ello un peligro: la dimensión subjetiva y esa pasión que suscita están aún como contenidos por el orden del universo musical, en el que se refleja el orden de la creación divina. Pero amenaza la irrupción del virtuosismo, la vanidad de la propia habilidad, que ya no está al servicio del todo, sino que quiere ponerse en un primer plano.

Todo ello hizo que en el siglo XIX, el siglo de una subjetividad que quiere emanciparse, se llegara, en muchos casos, a que lo sacro quedase atrapado en lo operístico, recordando de nuevo aquellos peligros que, en su día, obligaron a intervenir a Trento. De forma semejante Pío X intentó, entonces, alejar la música operística de la liturgia, declarando el canto gregoriano y la gran polifonía de la época de la renovación católica (con Palestrina como figura simbólica destacada) como criterio de la música litúrgica. Así, la música litúrgica se ha de distinguir claramente de la música religiosa en general, igual que ocurre con el arte figurativo, cuyos criterios litúrgicos han de ser distintos a los del arte religioso en general. El arte en la liturgia tiene una responsabilidad muy específica y, precisamente por esto, se convierte en motor de la cultura que, en último extremo, se debe también al culto.

Tras la revolución cultural de los últimos decenios nos encontramos hoy ante un desafío que, sin duda alguna, no

es menor que estos tres momentos de crisis que hemos visto al hacer nuestro bosquejo histórico: la tentación gnóstica, la crisis de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, y la crisis a principios del siglo XX, que constituyó el preludio de las cuestiones aún más radicales del presente. Tres fenómenos recientes ponen de manifiesto las dificultades con las que se debe enfrentar la Iglesia en el campo de la música litúrgica.

En primer lugar está el universalismo cultural que la Iglesia ha de ser capaz de demostrar, si quiere superar definitivamente las fronteras del espíritu europeo. La dificultad está en cómo ha de ser la inculturación en el campo de la música sacra, para que, por una parte, pueda garantizarse la identidad cristiana, y por otra parte, pueda desarrollarse su carácter universal.

Los otros dos fenómenos están ligados a la evolución de la música como tal: inicialmente tienen su origen en Occidente, pero, gracias a la globalización de la cultura, afectan desde hace tiempo a toda la humanidad. El primero es la llamada «música clásica» que —salvo escasas excepciones— se ha ido circunscribiendo a una especie de gueto, al que acceden únicamente los especialistas, e incluso ellos, en ocasiones, lo hacen con sentimientos y predisposiciones diversas.

El otro sería la música de las masas, que se ha desligado de este fenómeno y ha emprendido un camino diferente. Dentro de ella está, por un lado, la música pop, cuyo soporte, desde luego, ya no es el «pueblo» (pop), en su antiguo sentido, sino que va ligada a un fenómeno de masas, es producida de un modo industrial y puede definirse, en último extremo, como un culto a lo banal.

La música *rock* es, frente a eso, expresión de las pasiones elementales, que en los grandes festivales de música *rock* han adoptado un carácter cultual, es decir, de un contraculto, que se opone al culto cristiano. Quiere liberar al

hombre de sí mismo en la vivencia de la masa y en la vibración provocada por el ritmo, el ruido y los efectos luminosos. Eso lleva al que participa en ella, mediante el éxtasis provocado por el desgarramiento de los propios límites, a hundirse en la fuerza primitiva del universo.

La música de la sobria embriaguez del Espíritu Santo parece tener pocas posibilidades allí donde el yo se convierte en una cárcel y el Espíritu en una cadena. Al mismo tiempo, la ruptura violenta con uno y otro aparece como la verdadera promesa de liberación que uno cree poder saborear al menos por un instante.

¿Qué es lo que hay que hacer? Con más evidencia que en el arte figurativo, la ayuda no puede basarse en recetas teóricas, ha de partir, más bien, de la renovación interior. No obstante, quiero intentar resumir, a modo de conclusión, los criterios que han ido apareciendo a lo largo de nuestra reflexión sobre los fundamentos internos de la música sacra cristiana.

La música litúrgica cristiana se define por su relación con el *Logos* en un triple sentido:

1) Remite a los momentos de la actuación de Dios atestiguados por la Biblia y presentes en el culto. Una actuación que sigue en la historia de la Iglesia, pero que tiene su centro inmutable en la Pascua de Jesucristo —en su cruz, resurrección y ascensión—. Esta intervención histórica de Dios abarca también los acontecimientos salvíficos del Antiguo Testamento, así como la experiencia de salvación y la esperanza de la historia de las religiones, interpretándolas y conduciéndolas a su plenitud.

En la música litúrgica, basada en la fe bíblica existe, en gran medida, una clara primacía de la palabra; es una forma más elevada de predicación. Procede, en último extre-

mo, del amor que responde al amor de Dios que se hizo carne en Cristo, al amor que por nosotros se entregó hasta la muerte. Puesto que, incluso después de la resurrección, la cruz no es en absoluto un acontecimiento del pasado, este amor se caracteriza siempre por el dolor ante el ocultamiento de Dios, por el grito que surge desde lo profundo de la necesidad —*Kyrie eleison*— por la esperanza y la oración. Pero, dado que este amor siempre puede experimentar la resurrección como verdad, a modo de anticipación, implica también la alegría del sentirse amado, ese gozo interior con el que Haydn decía sentirse transportado cuando ponía música a los textos litúrgicos.

La referencia al *Logos* significa, ante todo, referencia a la palabra. De aquí se deriva en la liturgia, el predominio del canto sobre la música instrumental (que de ningún modo ha de ser excluida). Así se entiende que los textos bíblicos y litúrgicos sean las palabras determinantes, que marcan los criterios que deben orientar la música litúrgica. Lo cual no se opone, en modo alguno, a la creación de «nuevos himnos», sino que los inspira y constituye la garantía del fundamento y la fiabilidad de ese sentirse amado por Dios, es decir, de la redención.

2) San Pablo nos dice que nosotros no sabemos pedir lo que conviene, pero que el Espíritu mismo intercede por nosotros «con gemidos inefables» (Rom 8,26). La oración, en cuanto tal y, de un modo particular, el don del canto y del sonido que va más allá de la palabra, es un don del Espíritu, que es el amor, que obra el amor en nosotros y que nos incita a cantar. Pero ya que es el Espíritu de Cristo que «tomará de lo mío» (Jn 16,14), el don que de Él procede, y que va más allá de toda palabra, está referido, precisamente por eso, *a* la palabra, al sentido que crea y sostiene la vida, Cristo. Se superan las palabras, pero no la Palabra, el *Logos*. Esta forma más profunda es la segun-

da forma de referencia al *Logos* de la música litúrgica. Éste es el significado en el que se piensa cuando, en la tradición de la Iglesia, se habla de la sobria embriaguez que el Espíritu Santo obra en nosotros. De todas formas existe una sobriedad última, una racionalidad más profunda, que se contrapone a la caída en lo irracional y la desmesura. Lo que ello supone en la práctica, puede concretarse partiendo de la historia de la música.

Lo que Platón y Aristóteles escribieron sobre la música pone de manifiesto que el mundo griego de su tiempo tenía que elegir entre dos tipos de imagen de Dios y del hombre y, más concretamente, plantearse la elección entre dos tipos fundamentalmente distintos de música. Por un lado está la música que Platón atribuye mitológicamente a Apolo, el dios de la luz y la razón, una música que atrae a los sentidos al interior del espíritu y que, de esta forma, conduce al hombre a la plenitud; una música que no anula los sentidos, sino que, más bien, los introduce en la unidad de la criatura humana. Eleva el espíritu precisamente al vincularlo a los sentidos, y eleva los sentidos en el momento en el que los une al espíritu; de esta forma, expresa precisamente la posición privilegiada del hombre en el conjunto de la construcción del ser.

Existe, por otro lado, la música que Platón atribuye a Marsyas y que, nosotros, desde un punto de vista de la historia de la cultura, podríamos definir como «dionisíaca». Es la que arrastra al hombre a la ebriedad de los sentidos, pisotea la racionalidad y somete el espíritu a los sentidos. La forma en que Platón (y con más medida Aristóteles) distribuye los instrumentos y las tonalidades a una y otra, está superada y puede resultarnos sorprendente en muchos aspectos. Pero esta alternativa, en cuanto tal, es la que se hace presente a lo largo de toda la historia religiosa y aún hoy aparece ante nosotros de una forma completamente real.

La liturgia cristiana no está abierta a cualquier tipo de música. Exige un criterio, y ese criterio es el *Logos*. Según san Pablo, se puede discernir si se trata del Espíritu Santo o de un espíritu maligno por el hecho de que únicamente el Espíritu Santo nos mueve a decir: «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3). El Espíritu Santo nos conduce al *Logos*, a una música que está bajo el signo del *sursum corda*, de ese elevar el corazón. La integración del hombre hacia lo alto y no la disolución en la ebriedad sin sentido, o la mera sensualidad, es el criterio de una música conforme al *Logos*, la forma de la *logike latreia* (la adoración conforme a la razón, al *Logos*) de la que hablamos en la primera parte de este libro.

3) La Palabra que se hizo carne en Cristo —el *Logos*— no sólo es una fuerza creadora de sentido para el individuo o para la historia, sino que es el sentido creador del que procede el todo, el universo, y que encuentra su reflejo en el universo —en el cosmos—. Por eso, esta Palabra nos saca del aislamiento individual para introducirnos en la comunión de los santos que abarca todos los tiempos y todos los lugares. Este es el «camino ancho» (Sal 31 [30] 9) en el que nos sitúa el Señor. Pero el radio de acción es aún mayor. Como ya hemos visto, la liturgia cristiana es siempre liturgia cósmica. ¿Qué significa esto en relación con nuestra pregunta? El prefacio, la primera parte de la plegaria eucarística, concluye habitualmente con la afirmación de que nosotros cantamos junto con los Querubines y Serafines, con todos los coros celestiales: «Santo, Santo, Santo». Con ello, la liturgia hace referencia a la visión de Dios de Is 6. El profeta ve en el Santo de los Santos del templo, el trono de Dios, protegido por los serafines que se gritaban uno a otro diciendo el *Sanctus*: «Santo, Santo, Santo, el Señor de los Ejércitos, la tierra está llena de su gloria» (Is 6,1-3). Nosotros, al celebrar la Santa

Misa, nos incorporamos a esta liturgia que siempre nos precede. Nuestro canto es participación del canto y la oración de la gran liturgia que abarca toda la creación.

Entre los Padres fue, sobre todo, san Agustín quien intentó armonizar esta perspectiva, que es propia de la liturgia cristiana, con la visión del mundo propia de la antigüedad greco-romana. En sus escritos más tempranos acerca de la música se percibe aún la dependencia de la teoría musical de los pitagóricos. Para Pitágoras, el cosmos estaba construido matemáticamente, como una gran estructura numérica. La concepción moderna de las ciencias naturales, que dio comienzo con Kepler, Galileo y Newton, también recurrió a esta visión, haciendo posible, mediante la interpretación matemática del universo, la explotación técnica de todos sus recursos. Para los pitagóricos, este orden matemático del universo (¡*cosmos* significa «orden»!) era, de por sí, idéntico a la esencia misma de lo bello. La belleza surge del orden interior racional, una belleza que era para ellos no sólo visual, sino musical.

Goethe, al hablar del certamen coral de las esferas fraternas, vuelve a asociarse a esta idea, según la cual el orden matemático de los planetas y su órbita lleva consigo un sonido oculto, que es la forma original de la música. Las órbitas son, por así decirlo, las melodías, los órdenes numéricos son el ritmo y las relaciones entre las distintas órbitas es la armonía. La música elaborada por el hombre debe ser escucha de la música interior del universo y sus leyes, enraizada en el «canto fraterno» de las «esferas fraternas». La belleza de la música reside en su correspondencia con las leyes rítmicas y armónicas del universo. La música humana es tanto más «bella» cuanto más se adapte a las leyes musicales del universo.

San Agustín hizo suya esta teoría, para después, profundizar en ella. Al insertarla en la visión del mundo pro-

pia de la fe debía traer consigo, a lo largo de la historia, una doble forma de personalización. Ya en su momento, los pitagóricos habían concebido la matemática del universo de una forma no puramente abstracta. Las acciones inteligentes presuponían, en la opinión de los antiguos, una inteligencia que fuera su causa. Los movimientos inteligentes —matemáticos— de los cuerpos celestes no tenían, por tanto, una explicación puramente matemática, sino que podían comprenderse partiendo, únicamente, de que los astros estuvieran animados, y fueran, por tanto, «inteligentes». Para el cristiano, resultaba natural pasar de las divinidades astrales a los coros de los ángeles, que rodean a Dios e iluminan el universo. La percepción de la «música cósmica» se convierte, de este modo, en la escucha atenta del canto de los ángeles. La relación con Isaías 6 se convierte en algo obvio. Pero a ello se añade un paso ulterior por medio de la fe trinitaria, la fe en el Padre, en el *Logos* y en el *Pneuma*.

La matemática del universo no existe por sí misma ni puede explicarse —esto se entiende ahora— recurriendo a las divinidades astrales. Tiene un fundamento más profundo, el Espíritu creador. La matemática procede del *Logos* en el que están contenidos, por así decir, todos los arquetipos del orden cósmico, que Él infunde en la materia gracias al Espíritu. En virtud de su función creadora, al *Logos* se ha llamado *Ars Dei* —arte de Dios (¡*Ars* = *Techne*!). El *Logos* mismo es el gran artista, en el que están presentes, en su forma originaria, todas las obras de arte —la belleza del universo—. Participar en el canto del universo significa, por lo tanto, pisar por las huellas del *Logos* y seguirlo. Todo arte humano, si es verdadero, es aproximación al «artista» por excelencia, Cristo, al Espíritu creador. La idea de la música cósmica, de acompañar a los ángeles en su canto, desemboca, una vez más, en la referencia del arte al *Logos*, pero de forma ampliada y profundizada res-

pecto a su componente cósmico que, a su vez, dota al arte en la liturgia tanto de la medida como de la amplitud: la «creatividad» meramente subjetiva jamás podría abarcar una amplitud comparable a la que tiene el cosmos y su mensaje de belleza. Adaptarse a su medida no significa, por tanto, disminuir su libertad, sino ampliar su horizonte.

De ello resulta una última indicación. La interpretación cósmica de la música siguió viva, con variaciones, hasta principios de la Edad Moderna. Se distancia de ella únicamente en el siglo XIX, porque le parece que la «metafísica» está superada. Hegel intentó interpretar la música exclusivamente como expresión del sujeto y la subjetividad. Pero, mientras que en su obra sigue reinando la idea fundamental de la razón como punto de partida y meta del todo, en la obra de Schopenhauer se da un verdadero cambio de postura, que iba a tener grandes consecuencias para la evolución posterior. El mundo, en su fundamento, ya no es razón, sino «voluntad e imaginación». La voluntad precede a la razón. Y la música es la expresión más original de la existencia humana, es la expresión pura que precede a la razón, expresión de la voluntad que crea el mundo. Por ello, la música no debe estar sometida a la palabra y sólo en casos excepcionales debe ligarse a ella. Puesto que es solamente voluntad, es más original que la razón, nos conduce antes que ella, es la verdadera causa primera de lo real.

Viene a la mente la reformulación que Goethe hizo del prólogo de san Juan, ya no sería «En el principio existía la Palabra», sino «En el principio existía la acción». En el siglo XX este proceso continúa con la tentación de sustituir la «ortodoxia» por la «ortopraxis»; ya no existe una fe común (porque la verdad es inalcanzable), tan sólo existe una praxis común. Frente a ello, resulta evidente en la fe cristiana algo que Guardini ha sabido exponer con gran

claridad en su magistral obra *El espíritu de la liturgia*: la primacía del *Logos* sobre el *ethos*. Cuando se invierte esta primacía, el cristianismo como tal queda desquiciado.

Frente al doble cambio de coordenadas que la modernidad introduce en la interpretación de la música —la música como pura subjetividad y la música como expresión de la pura voluntad— está el carácter cósmico de la música litúrgica: nosotros cantamos con los ángeles. Este carácter cósmico se fundamenta, en último término, en la referencia al *Logos* de todo el culto cristiano. Echemos, aún, una breve ojeada al presente. La disolución del sujeto, de la que hoy somos testigos, junto con las formas radicales del subjetivismo, ha conducido al deconstructivismo, a la teoría de la anarquía en el arte. Todo ello quizás pueda ayudar a superar la desmesurada valoración del sujeto. Puede ayudar a reconocer nuevamente que es, precisamente, la referencia al *Logos* que existe desde el principio, lo que salva también al sujeto, es decir, a la persona, y la sitúa en su verdadera relación con la comunidad: relación que, en último extremo, se basa en el amor trinitario.

El contexto actual de nuestra época supone, sin duda, tal y como hemos visto en los dos capítulos de esta parte, un reto difícil para la Iglesia y la cultura de la liturgia. No obstante, no hay motivo alguno para el desaliento. Por una parte, la gran tradición cultural de la fe tiene una enorme fuerza de presente: lo que en los museos puede ser únicamente un testimonio del pasado que se contempla con asombro y nostalgia, en la liturgia se convierte en presente siempre vivo. Sin embargo, ni siquiera el mismo presente está condenado al silencio en la fe. Quien observe con atención se dará cuenta de que incluso en nuestro tiempo han surgido y surgen de la inspiración apoyada en la fe obras de arte muy significativas, tanto en el ámbito de las imágenes, como en el de la música (así como en el campo de la literatura).

También hoy, la alegría provocada por Dios y por el encuentro con su presencia en la liturgia constituye una inagotable fuerza de inspiración. Los artistas que se comprometen a esta tarea ciertamente no tienen por qué considerarse como la retaguardia de la cultura, porque la libertad vacía que los otros dejan tras de sí, se harta de sí misma. El humilde sometimiento a lo que les precede es origen de la auténtica libertad y les conduce a la verdadera altura de nuestra vocación como seres humanos.



CUARTA PARTE

LA FORMA LITÚRGICA

CAPÍTULO I

EL RITO

La palabra rito a muchos hoy no les suena bien. El «rito» aparece como la expresión de la rigidez, como estar atado a normas ya establecidas. Al rito se le opondría la creatividad y la dinámica de la inculturación: únicamente a través de ella surgiría la liturgia viva, en la que cada comunidad puede expresarse a sí misma. Antes de entrar en los detalles de la cuestión que de aquí se deriva, tenemos que ver, en primer lugar, qué es realmente el rito en la Iglesia, qué ritos existen, y cuáles son las relaciones que establecen entre sí los distintos ritos[1].

El jurista romano (no cristiano) Pomponio Festo definió en el siglo II el rito como «costumbre probada en la administración de los sacrificios» (*mos comprobatus in administrandis sacrificiis*). Con esta definición resumió, mediante una fórmula precisa, una realidad presente en toda la historia de las religiones: el hombre siempre busca el modo adecuado de adorar a Dios, una forma de oración y de culto común que sea agradable al mismo Dios y sea conforme a su naturaleza. En este contexto, se puede recordar que la palabra «ortodoxia», originariamente no significaba, como suele pensarse hoy en día, «la recta doctrina». Efectivamente, por una parte, la palabra *doxa* en

---

[1] Una buena visión de conjunto de los ritos orientales la ofrecen: N. Bux, *Il quinto sigillo*, Libreria editrice Vaticana 1997; Prassana Vazheeparampil, *The making and unmaking of Tradition* (Roma 1998), sobre todo el diagrama de ritos de la pág. 57. Para el conocimiento del amplio mundo de las Iglesias orientales no-bizantinas, es importante la gran obra de M. Zibawi, *Orenti cristiani*, Jaca Book 1995 (en alemán: *Die christliche Kultur des Orients*, Benziger 1995). También quiero remitir al artículo «Liturgien», en LthK VI (3.ª ed.) 972-987.

griego significa «opinión», «apariencia»; por otra parte, en el lenguaje cristiano, significaría algo así como «verdadera apariencia», es decir: «gloria de Dios». Ortodoxia significa, por consiguiente, el modo adecuado de glorificar a Dios y la forma adecuada de adoración. En este sentido la ortodoxia es también, por su misma definición, «ortopraxis». La contraposición moderna entre los dos términos, queda disuelta en sí misma ya desde el origen. Lo que importa no son las teorías acerca de Dios, sino la manera adecuada de encontrarse con Él.

Se consideró como un gran don de la fe cristiana el saber cuál es el culto adecuado, la forma auténtica de glorificar a Dios a través del camino de la cruz. Y eso a través de la participación en la oración, compartiendo el camino Pascual de Jesucristo, tomando parte plenamente en la Eucaristía, en la cual la Encarnación conduce a la Resurrección. Podríamos decir, parafraseando una expresión de Kant, que la liturgia recibe todo de la Encarnación y lo refiere todo a la Resurrección, pero a través del camino de la cruz. El «rito» es, por tanto, para el cristiano, la forma concreta, que supera el tiempo y el espacio, en el que, de manera colectiva, toma cuerpo el modelo fundamental de la adoración, que se nos ofrece por la fe. A su vez, esta adoración —como hemos visto en la primera parte— incluye siempre toda la práctica de la vida. El rito tiene, por consiguiente, su lugar originario en la liturgia, pero no sólo en ella. Se expresa también en una forma determinada de hacer teología, en la forma de la vida, y en los ordenamientos jurídicos de la vida eclesial.

Como hemos señalado, una vez llegados a este punto, hay que intentar dar una ojeada, aunque sea general, a los ritos esenciales que se han ido desarrollando en el seno de la Iglesia. ¿Cuáles son los ritos existentes? ¿De dónde proceden? Se trata de preguntas que, en su especificidad,

suscitan toda una serie de problemas que no podemos afrontar en este momento. Para hacernos una idea general acerca de ello, un punto de partida que puede ser útil es el canon IV del Concilio de Nicea, que habla de tres sedes primaciales en la Iglesia: Roma, Alejandría y Antioquía. No hace falta profundizar excesivamente en el hecho de que las tres sedes están relacionadas con las tradiciones petrinas. De cualquier forma, en los tres casos nos encontramos con puntos en que cristaliza la tradición litúrgica. Hemos de añadir, además, el hecho de que a partir del siglo IV (poco después de Nicea) entra en escena Bizancio como otro punto de referencia de la vida y del ordenamiento eclesial (y con ello, también litúrgico). Esto ocurre, precisamente, por el hecho de que Bizancio, después del traslado del Imperio al Bósforo, se convierte en la nueva Roma, y hace suyas las prerrogativas de Roma, mientras que, por otra parte, también adquiere peso gracias a la pérdida de importancia de Antioquía, cuyas funciones pasan, en gran medida, a Bizancio. Desde esta perspectiva podríamos hablar de cuatro grandes núcleos de tradición litúrgica, teniendo en cuenta como, por una parte, las relaciones entre Roma y Alejandría eran al principio relativamente estrechas, mientras que, por otra parte, Bizancio y Antioquía están, a su vez, muy vinculadas.

Sin entrar en detalles que excederían el marco de este libro tenemos, sin embargo, que concretar un poco más. Antioquía tenía que ser un punto central de la tradición litúrgica por ser el lugar de procedencia del cristianismo pagano, en que había nacido el mismo nombre de «cristianos» (Hch 11,26) y por ser capital de Siria, es decir, del área cultural y lingüística en la que había tenido lugar la revelación. Puesto que Siria era, al mismo tiempo, el lugar de grandes disputas teológicas acerca de la auténtica profesión de fe cristiana, no es de extrañar que este espacio,

culturalmente tan dinámico, se convirtiera también para la liturgia en el punto de partida de tradiciones diversas. Entre ellas están, por un lado, los ritos siro-occidentales, entre los cuales destaca el rito malabar, que siguió vivo en la India, y que se remonta al apóstol Santiago. También el rito maronita puede atribuirse a este conjunto de formas siro-occidentales. Por otro lado, están los llamados ritos caldeos (siro-orientales, «asirios»), cuyo punto de partida hay que buscarlo en las grandes escuelas teológicas de Nisibe y Edesa. Estos ritos tenían una eficacia misionera extraordinaria; pudieron propagarse hasta la India, el Asia Central y China. En la Edad Media temprana había aproximadamente setenta millones de creyentes pertenecientes a este ámbito ritual, que sufrió pérdidas irreparables debido al Islam y a las invasiones de los mongoles. Con todo, en la India perduró la Iglesia malabar. El ámbito ritual «caldeo» se remonta al apóstol Tomás y a sus discípulos Addai y Mari. Indudablemente se conservaron tradiciones muy antiguas, y la noticia según la cual el apóstol Tomás habría desarrollado su actividad misionera en la India, desde luego que, desde el punto de vista histórico, ha de ser tomada muy en serio.

De un área eclesial tan importante como la de Alejandría, dependen los ritos copto y etiópico. La liturgia de San Marcos, surgida en Alejandría, está fuertemente impregnada de influencias bizantinas, algo sobre lo que tendremos que volver más adelante. El rito armenio, que se le atribuye a los apóstoles Bartolomé y Tadeo tiene un significado propio; sin embargo, es Gregorio el Iluminador el que ha de ser considerado como su verdadero padre (260-323); en lo que a su forma se refiere sigue, en gran parte, la liturgia bizantina.

Así llegamos, finalmente, a las dos grandes familias de ritos: la bizantina y la romana. Como vimos, Bizancio hace

suya, en principio y sobre todo, la tradición antioquena. La liturgia de san Juan Crisóstomo lleva la herencia antioquena a Bizancio, pero también vuelve sobre las influencias procedentes del Asia Menor y de Jerusalén, de tal suerte que allí confluye una rica herencia, proveniente de territorios evangelizados por los apóstoles. Una gran parte del amplio mundo eslavo adoptó la liturgia bizantina que, de este modo, se insertó en la comunión de oración con los Padres y con los Apóstoles.

En Occidente se podían distinguir, en principio, tres grandes núcleos reformistas: junto a la liturgia romana, que guardaba un gran parecido con la liturgia latino-africana, está la liturgia de la antigua Galia («galicana») que, a su vez, guardaba una estrecha afinidad con la liturgia céltica, así como la liturgia hispánica antigua («mozárabe»). Estos tres núcleos guardaban, en un principio, una gran similitud entre sí, pero España y la Galia, en contraposición con la Roma conservadora y más bien arcaica y sobria en lo que a la liturgia se refiere, se abrieron a las influencias orientales y las asimilaron de forma distinta.

Frente a la austera brevedad de Roma, la liturgia galicana se caracteriza por la redundancia poética. Aproximadamente a finales del siglo X, Roma hace suyos muchos elementos de origen galicano y el rito galicano desaparece en cuanto realidad autónoma, aunque pervive en algunos de sus valiosos elementos dentro del rito romano. Fue la reforma litúrgica posterior al Concilio Vaticano II, con sus esfuerzos por restaurar lo romano en su pureza, la que hizo desaparecer, en gran parte, la herencia galicana. Sólo entonces, con esta reforma, se llevó a cabo la unificación radical de la liturgia, si bien ya antes, en el siglo XIX, fueron desapareciendo los ritos particulares de los lugares y de las órdenes religiosas, aún existentes. Sin embargo, es verdad que el proceso inicial de uniformidad ha producido, entretanto, el fenómeno contrario: la creciente y am-

plia disolución del rito que, ha de ser sustituido por la «creatividad» de la comunidad concreta.

Antes de abordar, una vez más, la cuestión fundamental acerca del sentido y la validez del rito, tenemos que sacar algunas consecuencias de este bosquejo, quizás algo fatigoso, del panorama de los ritos existentes. En primer lugar, es importante constatar que los distintos ritos remiten a los lugares de origen apostólico del cristianismo, buscando así ese arraigo directo con el lugar y el tiempo del acontecimiento de la revelación. También en este caso es válido el principio por el cual el «una sola vez» y el «para siempre» van unidos, de tal forma que la fe cristiana no puede nunca desligarse de ese territorio del acontecimiento santo, de la elección de Dios, que quiso hablarnos, hacerse hombre, morir y resucitar en un lugar y en un tiempo determinados. El «siempre» sólo puede proceder del «una sola vez». La Iglesia no reza en una temporalidad genérica y abstracta, porque no puede abandonar sus raíces. Reconoce las verdaderas palabras de Dios, precisamente en la concreción de su historia, en el lugar y en el tiempo al que Él está ligado y al que nos liga a todos nosotros y a unos con otros. El rito implica el elemento diacrónico, la oración con el Padre y con los apóstoles, que incluye, al mismo tiempo, un momento local, que se extiende desde Jerusalén hasta Antioquía, Roma, Alejandría y Constantinopla. Los ritos no son, por tanto, productos de la inculturación, por mucho que hayan asimilado los elementos de las distintas culturas. Son figuras de la tradición apostólica y su desarrollo en los grandes ámbitos de la tradición.

A ello se añade un segundo aspecto. No existen unos límites rigurosos que separen unos ritos de otros. Existe el intercambio y el enriquecimiento mutuo. Donde más claramente se ve esto es en los dos centros de gravedad de

la formación de ritos: Bizancio y Roma. La gran mayoría de los ritos orientales, en su forma actual, estuvieron muy marcados por las influencias bizantinas. Por el contrario, Roma fue unificando, cada vez más, los distintos ritos de Occidente en el rito romano. Mientras que Bizancio dio forma a la adoración a Dios para gran parte del mundo eslavo, Roma marcó, desde el punto de vista litúrgico, a los pueblos germanos, a los latinos y una parte de los pueblos eslavos. En el primer milenio aún existía el intercambio litúrgico entre Oriente y Occidente; después, los ritos se consolidaron en su forma definitiva, que apenas dejaban espacio a posteriores enriquecimientos mutuos.

Lo importante es que las grandes formas rituales abarcan muchas culturas; que no implican únicamente el elemento diacrónico, sino que, además, crean comunión entre las diversas culturas y las diversas lenguas. Se sustraen a la intervención del individuo, de la comunidad concreta e incluso de una Iglesia particular. La no arbitrariedad es un elemento constitutivo de su misma esencia. En ellos se expresa el hecho de que en la liturgia me espera algo que no hago por mí mismo, entro en contacto con algo mucho más grande y que, en última instancia, tiene su origen en la Revelación.

Por eso, Oriente califica la liturgia como «divina liturgia», una expresión que resalta su no disponibilidad por parte del hombre. Por el contrario Occidente subrayó, cada vez con más fuerza, el elemento histórico. Jungmann intentó resumir, por eso, la concepción occidental con la expresión «liturgia en proceso», para aludir al hecho de que este desarrollo continúa todavía: en un crecimiento orgánico, y no como un hacer arbitrario. La liturgia, según esto, no es comparable con un artefacto técnico, con algo que se hace, sino con una planta, es decir, con algo orgánico, que crece, y cuyas leyes de crecimiento determinan las posibilidades de desarrollo posterior.

Es verdad que en Occidente se añade el hecho de que el Papa, con la autoridad petrina, recurría también, cada vez más claramente, a la legislación litúrgica constituyendo así una instancia jurídica para la posterior formación de la liturgia. Cuanto más fuerza cobraba el primado, tanto más se tendía a resaltar la pregunta acerca de la amplitud y los límites de tal autoridad, sobre la que, naturalmente, no se reflexionaba en cuanto tal. Después del Concilio Vaticano II se extendió la impresión de que el Papa, en realidad, lo podía todo en materia litúrgica, sobre todo, cuando actuaba con el respaldo de un concilio ecuménico. En último extremo, lo que ocurrió fue que la idea de la liturgia como algo que nos precede, y que no puede ser «elaborada» según el propio criterio, se perdió en la conciencia más difundida en Occidente.

Pero, en realidad, el Concilio Vaticano I en modo alguno trató de definir al Papa como monarca absoluto, sino, todo lo contrario, como el garante de la obediencia frente a la palabra revelada: su poder está ligado a la tradición de la fe, lo cual es aplicable también al campo de la liturgia. La liturgia no es «elaborada» por funcionarios. Incluso el Papa, ha de ser únicamente un servidor humilde que garantice su desarrollo adecuado y su integridad e identidad permanentes. También aquí nos encontramos, una vez más, como sucedió ya al estudiar la cuestión de los iconos y la música sacra, con el hecho de que Occidente sigue un camino propio, distinto al de Oriente. Y vuelve a ser verdad, una vez más, que el itinerario recorrido en Occidente, con su especificidad que da cabida a la libertad y a la historia, no puede ser, en modo alguno, condenado en bloque. Pero también es cierto que si se abandonan las instituciones fundamentales de Oriente, que son instituciones fundamentales de la antigua Iglesia, se llegaría, realmente, a la disolución de los fundamentos de la identidad cristiana.

La autoridad del Papa no es ilimitada; está al servicio de la sagrada tradición. Una genérica «libertad» de acción, que precisamente por eso se mueve por la arbitrariedad, se puede conciliar menos aún con la esencia de la fe y de la liturgia. La grandeza de la liturgia reside, precisamente —y esto lo vamos a tener que repetir con frecuencia—, en su carácter no arbitrario.

Si ahora volvemos a preguntar otra vez ¿qué es el rito dentro del ámbito de la liturgia cristiana?, la respuesta es: la expresión hecha forma de la eclesialidad y la comunitariedad que supera la historia, de la oración y de la acción litúrgica. En él se concreta la unión de la liturgia con el sujeto vivo que es la Iglesia y que, a su vez, se caracteriza por la unión con la forma de la fe que ha ido creciendo en el seno de la tradición apostólica. Esta unión con el único sujeto Iglesia, admite distintas configuraciones e incluye la evolución viva, excluyendo, al mismo tiempo, la arbitrariedad. Esto es válido para cada uno de los miembros de la comunidad, tanto de la jerarquía como de los laicos.

La «liturgia divina» (como se la llama en Oriente) está profundamente configurada por el hombre y su sensibilidad, de modo semejante a como lo está la palabra escrita y conforme a la historicidad de la acción de Dios. Pero en la interpretación de las leyes esenciales de la herencia bíblica, que va más allá de los ritos aislados, participa de la normativa propia de la forma fundamental de la fe cristiana. Su valor puede compararse a la de las grandes profesiones de fe de la Iglesia antigua. Al igual que éstas, también la liturgia ha ido madurando bajo la guía del Espíritu Santo (Jn 16,13).

La tragedia de los esfuerzos reformadores de Lutero fue que cayesen en una época en la que la figura esencial

de la liturgia permanecía oculta e incomprendida. A pesar del radicalismo con el que recurre a la «*sola Scriptura*», Lutero no puso en tela de juicio la validez de las profesiones de fe de la Iglesia antigua, manteniendo con ello una tensión interior que se convirtió después en la problemática fundamental de la historia de la Reforma protestante. Sin duda, la Reforma habría tomado otro rumbo si Lutero hubiese podido ver la análoga obligatoriedad de la gran tradición litúrgica, su conciencia de la presencia del Sacrificio y su comprensión de la acción vicaria del *Logos*.

Con la radicalización del método histórico-crítico hoy resulta evidente que el «*sola Scriptura*» no puede fundamentar la Iglesia y la dimensión comunitaria de la fe. La Escritura sólo es Escritura si vive en el sujeto vivo que es la Iglesia. Tanto más absurda resulta la pretensión de algunos de intentar construir la liturgia basándose en la «*sola Scriptura*», identificando en dichas reconstrucciones la Escritura con las opiniones exegéticas dominantes, confundiendo así fe con opinión. La liturgia «elaborada» de esta manera, se basa en las palabras y las opiniones de los hombres. Sólo el respeto a la precedencia y al carácter fundamentalmente no arbitrario de la liturgia puede ofrecernos lo que esperamos de ella: la fiesta, en la que viene a nuestro encuentro la gran realidad que no hacemos nosotros, sino que, antes que nada, la recibimos como don.

Esto significa que la «creatividad» no puede ser una categoría auténtica en la realidad litúrgica. Por lo demás, este término ha crecido en el ámbito de la cosmovisión marxista. «Creatividad» significa que, en un mundo privado de sentido, al que se ha llegado por una evolución ciega, el hombre crea finalmente un mundo nuevo y mejor, partiendo de sus propias fuerzas. En las modernas teorías del arte se alude con ello a una forma nihilista de creación: el arte

no debe imitar nada; la creatividad artística es el libre gobierno del hombre, que no se ata a ninguna norma ni a finalidad alguna, y que tampoco puede someterse a ninguna pregunta por el sentido. Puede que en estas visiones se perciba un clamor de libertad que, en un mundo dominado por la técnica, se convierte en un grito de socorro. El arte, así concebido, aparece como el último reducto de la libertad. El arte tiene que ver con la libertad, eso es cierto. Pero la libertad así concebida está vacía: no libera, sino que deja que aparezca la desesperación como la última palabra de la existencia humana.

Este tipo de creatividad no puede tener cabida en la liturgia. La liturgia no vive de las «genialidades» de cualquier individuo o de cualquier comisión. Muy al contrario, la liturgia es la entrada de Dios en nuestro mundo, haciéndose el encontradizo y obrando la verdadera liberación. Sólo Él puede abrir la puerta hacia la libertad. Cuanto más se entreguen los sacerdotes y los fieles con humildad a este hacerse el encontradizo de Dios, tanto «más nueva» será la liturgia y tanto más personal y verdadera llegará a ser. Pero la liturgia no llega a ser personal, verdadera y nueva con invenciones banales de palabras o jugueteos, sino con la audacia de ponerse en el camino hacia esa grandeza que por medio del rito siempre nos lleva la delantera y que nunca alcanzamos del todo.

¿Hay que volver a repetir, una vez más, que todo esto no tiene nada que ver con la rigidez? Mientras que para el Islam el Corán es auténtica palabra de Dios, sin mediación humana alguna, el cristiano sabe que Dios habló por medio de los hombres y que, por consiguiente, el factor humano-histórico también forma parte integrante del actuar de Dios. Por eso mismo, la palabra bíblica encuentra su plenitud únicamente en la respuesta de la Iglesia que

nosotros llamamos tradición. Por eso, los relatos de la Última Cena presentes en la Biblia encuentran su concreción sólo cuando la Iglesia los hace suyos en las celebraciones. Por eso puede existir una evolución en la «liturgia divina» que, por supuesto, sucede espontáneamene, sin precipitación ni violencia (cfr. Mc 4,28).

Puesto que las distintas familias de ritos han crecido, como ya vimos, en los lugares centrales de la tradición apostólica, partiendo de las «sedes apostólicas» y puesto que esta vinculación con los orígenes forma parte de lo que los define, no es de suponer que puedan formarse ritos completamente nuevos. Sin embargo, sí son posibles las variaciones dentro de las familias de los ritos: precisamente Occidente estuvo caracterizado, hasta bien entrada la Edad Moderna, por esas variadas formas sobre la base de una forma ritual fundamental que abarcaba el conjunto de todas las demás.

Un ejemplo de tal posibilidad de desarrollo me parece que puede ser el *missale* que ha conseguido, a modo de prueba, el Zaire (en el Congo): se trata de un rito romano «en zairés». Sigue siendo la gran comunidad del rito romano, con sus raíces apostólicas, pero está, por así decir, transformada al estilo congolés, con la asimilación, entre otros, de algunos elementos orientales, cosa que me parece también bastante razonable. Por ejemplo, de acuerdo con Mt 5,23-25, el signo de la paz no se intercambia antes de la comunión, sino antes del ofertorio. Una praxis que, según mi criterio, sería deseable para todo el ámbito del rito romano, si se quiere mantener el signo de la paz en cuanto tal.

CAPÍTULO II

EL CUERPO Y LA LITURGIA[2]

1. «Participación activa»

El Concilio Vaticano II propuso como idea directriz de la celebración litúrgica la expresión *participatio actuosa*[3], la participación activa de todos en el «*opus Dei*», es decir, en el culto divino. Por eso, con pleno derecho, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, pone de manifiesto que esta expresión nos habla del servicio común, refiriéndose, por consiguiente, a todo el pueblo santo de Dios (CEC 1069). Pero ¿en qué consiste esta participación activa? ¿Qué es lo que hay que hacer? Desgraciadamente, esta expresión se interpretó muy pronto de una forma equivocada, reduciéndola a su sentido exterior: a la necesidad de una actuación general, como si se tratase de poner en acción al mayor número posible de personas, y con la mayor frecuencia posible.

Sin embargo, la palabra «participación» remite a una acción principal, en la que todos tenemos que tener parte. Por tanto, si se quiere descubrir de qué acción se trata, hay que averiguar, antes que nada, cuál es esa verdadera «*actio*» central, en la que deben participar todos los miembros de la comunidad. El estudio de las fuentes litúrgicas nos pone en condiciones de dar una respuesta que, a pri-

---

[2] En el libro citado anteriormente (cf. p. 157 n. 2), *Arte e liturgia*, se encuentran, sobre todo en las pp. 139-209, varias indicaciones en relación con las distintas partes de este capítulo. También E. Kapellari, *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*, Styria 1987; E. Kapellari, *Signos sagrados*, traducción de Claudio Gancho, Editorial Herder (Barcelona 1990).

[3] Cordes, P. J., *Actuosa participatio - tätige Teilnahme*, Bonifatius (Paderborn 1995).

mera vista, puede resultar sorprendente, pero que, por otro lado, resulta evidente si tenemos en cuenta los fundamentos bíblicos que hemos considerado en la primera parte.

Con el término *actio*, referido a la liturgia, se alude en las fuentes a la plegaria eucarística. La verdadera acción litúrgica, el acto verdaderamente litúrgico, es la *oratio*: la gran plegaria, que constituye el núcleo de la celebración litúrgica; precisamente por eso, los Padres la denominaron, en su conjunto, con el término *oratio*. Esta definición era correcta ya desde su misma forma litúrgica, puesto que en la *oratio* se desarrolla lo esencial de la liturgia cristiana, ya que es su centro y su forma fundamental.

La definición de la Eucaristía como *oratio* constituyó después una respuesta fundamental, tanto para los paganos, como para los intelectuales en búsqueda. Con esta expresión se aludía, de hecho, a los que estaban en búsqueda: los sacrificios de animales y todo lo que teníais y tenéis no puede satisfacer a nadie, es algo ya superado. Su lugar lo ocupa ahora el sacrificio de la palabra. Nosotros somos la religión espiritual, en la que tiene lugar el culto divino conforme a la palabra; ya no se ofrecen sacrificios de carneros ni becerros, sino que la palabra se dirige a Dios como Aquél que sostiene nuestra existencia, palabra que se une *con* la Palabra por excelencia, el *Logos* de Dios, que nos atrae a la adoración verdadera. Quizás sea útil observar aquí que la palabra *oratio,* en un principio, no significaba «oración» (para ello ya existía el término *prex*). La *oratio* aludía, más bien, al discurso solemne que se hacía en público, y que ahora adquiere su máxima dignidad por el hecho de estar dirigido a Dios, con la conciencia de que, en cuanto tal, proviene de Dios, y es posible gracias a Él.

Pero con ello, solamente hemos aludido a lo central. Esta *oratio* —la solemne plegaria eucarística, el «canon»— es, en realidad, algo más que una serie de palabras, es *ac-*

tio en el sentido más relevante del término. Lo que, en gran medida, ocurre en ella es que la *actio* humana (tal y como se ha llevado a cabo por los sacerdotes en las distintas religiones) pasa a un segundo término, dejando paso a la *actio divina*, a la actuación de Dios. En esta *oratio*, el sacerdote habla con el Yo del Señor —«esto es mi cuerpo», «ésta es mi sangre»— con la conciencia de que en este momento no habla por sí mismo, sino que, en virtud del sacramento que ha recibido, se convierte en la voz del otro que es el que ahora habla y actúa.

Esta actuación de Dios, que se lleva a cabo a través del discurso humano, es la verdadera «acción» de la que está pendiente toda la creación: los elementos de la tierra son trans-substanciados, arrancados, por así decirlo, de su enraizamiento creatural, asumidos en el fundamento más profundo de su ser y transformados en el cuerpo y la sangre del Señor. Se anticipan el cielo nuevo y la tierra nueva. La verdadera «acción» de la liturgia, en la que todos nosotros hemos de tener parte, es la acción de Dios mismo. Ésta es la novedad y la singularidad de la liturgia cristiana: Dios mismo es el que actúa y el que hace lo esencial. Da paso a la nueva creación, se hace accesible, de tal manera que podemos comunicarnos con Él personalmente, a través de las cosas de la tierra, a través de nuestras ofrendas.

Pero ¿cómo podemos tomar parte en esta acción? ¿No son, acaso, inconmensurables Dios y el hombre? El hombre, que es finito y pecador ¿puede cooperar con Dios, que es Infinito y Santo? Puede, por el hecho de que Dios mismo se ha hecho hombre, ha asumido un cuerpo y, con su cuerpo, sale al encuentro de los que vivimos en el cuerpo. Todo el acontecimiento de la Encarnación, la cruz, la resurrección y la segunda venida sobre la tierra, está presente como la forma en que Dios atrae al hombre a cooperar con él mismo. En la liturgia esto se expresa, como ya hemos visto, en el hecho de que la *oratio* forma parte de la

oración de aceptación. Ciertamente, el sacrificio del *Logos* ya *está* aceptado para siempre. Sin embargo, nosotros tenemos que pedir para que se convierta en *nuestro* sacrificio, porque nosotros mismos, como hemos dicho, somos transformados en el *Logos* y nos convertimos, de esta manera, en el verdadero cuerpo de Cristo: de eso se trata. Y esto es lo que hay que pedir en la oración. Esta misma oración es un camino, es encaminar nuestra existencia hacia la Encarnación y la Resurrección.

En esta «acción», por la que nos acercamos, orando, a la participación, no hay diferencia alguna entre el sacerdote y el laico. Indudablemente, dirigir la *oratio* al Señor en nombre de la Iglesia y hablar, en su punto culminante, con el Yo de Jesucristo, es algo que sólo puede suceder en virtud del poder que confiere el sacramento. Pero la participación es igual para todos, en cuanto que no la lleva a cabo hombre alguno, sino el mismo Señor y sólo Él. Para todos nosotros se trata, según se lee en 1 Cor 6,17 de que: «El que se une al Señor es un espíritu con Él». Se trata de superar, en última instancia, la diferencia entre la *actio* de Cristo y la nuestra, de modo que exista únicamente *una* acción, que sea, al mismo tiempo, suya y nuestra —nuestra en el sentido de que nos hemos convertido en «un cuerpo y un espíritu» con Él. La singularidad de la liturgia eucarística consiste, precisamente, en el hecho de que es Dios mismo el que actúa, y que nosotros nos sentimos atraídos hacia esta acción de Dios. Frente a esto, todo lo demás es secundario.

Es evidente que las acciones externas —leer, cantar, llevar las ofrendas— pueden distribuirse de una forma razonable. En ese caso, hay que distinguir la participación en la liturgia de la palabra (leer, cantar), y la celebración sacramental en sentido estricto. En este último caso, todos tienen que tener claro que las acciones externas son total-

mente secundarias. El hacer queda en segundo plano cuando nos encontramos ante lo que cuenta: la *oratio*. Tiene que ser visible que la *oratio* es lo esencial, y que su importancia reside en el hecho de dar paso a la acción de Dios. Quien haya comprendido esto, entiende fácilmente que ya no se trata de mirar al sacerdote o dejar de mirarlo, sino de mirar al Señor, salir a su encuentro.

La entrada en escena, casi teatral, de los distintos actores, que hoy podemos presenciar, sobre todo en la presentación de las ofrendas, deja, sencillamente, de lado lo esencial. Cuando las particulares acciones exteriores (que realmente no son muchas y se multiplican de manera artificial) se convierten en lo esencial de la liturgia, y la misma liturgia queda degradada en un genérico hacer, se malogra el verdadero teo-drama de la liturgia, que acaba reducido a espectáculo.

La verdadera formación litúrgica no puede consistir en el aprendizaje y ensayo de las actividades exteriores, sino en el acercamiento a la *actio* esencial, que constituye la liturgia, en el acercamiento al poder transformador de Dios que, a través del acontecimiento litúrgico, quiere transformarnos a nosotros mismos y al mundo. Claro que, en este sentido, la formación litúrgica actual de los sacerdotes y de los laicos tiene un déficit que causa tristeza. Queda mucho por hacer.

El lector, quizás podría preguntarse ahora ¿y el cuerpo? Con la idea del sacrificio mediante la palabra (*oratio*) ¿no se centra todo únicamente en el espíritu? Tal objeción podría ser aplicable a la idea precristiana del «culto al logos», pero no a la liturgia de la Palabra que se hizo carne, y que se nos ofrece en Su cuerpo y Su sangre, es decir, corporalmente. Claro que se trata de la nueva corporeidad del Resucitado que, sin embargo, sigue siendo verdadera corporeidad y que, por tanto, se nos ofrece en los signos

materiales del pan y del vino. Esto significa que somos interpelados por el *Logos* y para el mismo *Logos*, precisamente en nuestro cuerpo, en nuestra existencia corpórea de todos los días. Precisamente por el hecho de que la verdadera «acción» litúrgica es actuación de Dios, la liturgia de la fe va siempre más allá del acto cultual, dándole un vuelco a la cotidianeidad, que, a su vez, se convierte en «litúrgica», en servicio para la transformación del mundo.

Al cuerpo se le pide mucho más que el traer y llevar utensilios, o cosas por el estilo. Se le exige un total compromiso en el día a día de la vida. Se le exige que se haga «capaz de resucitar», que se oriente hacia la resurrección, hacia el Reino de Dios, tarea que se resume en la fórmula: «hágase tu voluntad, en la tierra como en el cielo». Donde se lleva a cabo la voluntad de Dios, allí está el cielo, la tierra se convierte en cielo. Adentrarse en la acción de Dios para cooperar con Él: esto es lo que se inicia con la liturgia, para después desarrollarlo más allá de ella. La Encarnación ha de conducirnos, siempre, a la resurrección, al señorío del amor, que es el Reino de Dios, pero pasando por la cruz (la transformación de nuestra voluntad en comunión de voluntad con Dios). El cuerpo tiene que ser «entrenado», por así decirlo, de cara a la resurrección. Recordemos, a este propósito, que el término «ascesis», hoy pasado de moda, se traduce en inglés, sencillamente como «training»: entrenamiento.

Hoy día nos entrenamos con empeño, perseverancia y mucho sacrificio para fines variados: ¿por qué, entonces, no entrenarse para Dios y para su Reino? Dice san Pablo: «Golpeo mi cuerpo y lo esclavizo» (1 Cor 9,27). Por cierto, fue precisamente san Pablo el que puso la disciplina de los deportistas como ejemplo para el entrenamiento de la propia vida. Este entrenamiento forma parte esencial de la vida cotidiana, pero debe encontrar su punto de apoyo en la liturgia, en su «orientación» hacia el Cristo resucitado.

Digámoslo con otros términos: se trata de un ejercicio encaminado a acoger al otro en su alteridad, de un entrenamiento para el amor. Un entrenamiento para acoger al totalmente Otro, a Dios, y dejarse moldear y utilizar por Él.

La implicación del cuerpo, de la que se trata en la liturgia de la palabra hecha carne, se expresa en la misma liturgia mediante esa cierta disciplina del cuerpo, en los gestos que han ido madurando precisamente con la exigencia interior de la liturgia y que, por así decirlo, hacen visible su esencia. Estos gestos, considerados en su singularidad, pueden variar según los distintos lugares y las distintas culturas, pero en su forma esencial forman parte de la cultura de la fe, que se ha configurado, precisamente, a partir del culto. Por consiguiente, en cuanto lenguaje expresivo común, superan los ámbitos culturales singulares. Intentemos, pues, examinarlos con más detenimiento.

2. La señal de la cruz

El gesto fundamental de la oración del cristiano es, y seguirá siendo, la señal de la cruz. Es una profesión de fe en Cristo Crucificado, expresada corporalmente según las palabras programáticas de san Pablo: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados —judíos o griegos— un Mesías que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23s). Y más adelante: «Pues nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado» (2,2). Santiguarse con la señal de la cruz es un sí visible y público a Aquél que ha sufrido por nosotros; a Aquél que hizo visible en su cuerpo el amor de Dios llevado hasta el extremo; un sí al Dios que no gobierna con la destrucción, sino con la humildad del sufrimiento y un amor que es más fuerte que todo el poder del

mundo y más sabio que toda la inteligencia y los cálculos del hombre.

La señal de la cruz es una profesión de fe: yo creo en Aquél que sufrió por mí y resucitó; en Aquél que ha transformado el signo del oprobio en signo de esperanza y de amor actual de Dios por nosotros. La profesión de fe es una profesión de esperanza: creo en Aquél que, en su debilidad, es Omnipotente; en Aquél que, a pesar de su ausencia aparente, y extrema impotencia, puede salvarme y me salvará. En el instante en que hacemos sobre nosotros la señal de la cruz, nos ponemos bajo su protección, la ponemos delante de nosotros como un escudo que nos protege de las tribulaciones de cada día, e incluso nos da el valor para seguir adelante. La aceptamos como una señal que indica el camino a seguir: «El que quiera venirse conmigo, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mc 8,34). La cruz nos muestra el camino de la vida: el seguimiento de Cristo.

Nosotros relacionamos la señal de la cruz con la profesión de fe en el Dios Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. De este modo, se convierte en recuerdo del bautismo, recuerdo más evidente aún cuando, además, utilizamos el agua bendita. La cruz es un signo de la pasión, pero al mismo tiempo es también signo de la resurrección; es, por así decirlo, el báculo de salvación que Dios nos ofrece, el puente, gracias al cual atravesamos el abismo de la muerte y todas las amenazas del mal, y finalmente podemos llegar hasta Él. Se hace presente en el bautismo, por el cual nos convertimos en contemporáneos de la cruz y la resurrección de Cristo (Rom 6,1-14). Cada vez que hacemos la señal de la cruz, renovamos nuestro bautismo; Cristo desde la cruz nos atrae hacia Él (Jn 12,32) y, de este modo, nos pone en comunión con el Dios vivo. A fin de cuentas, el bautismo y el signo de la cruz, que lo representa y lo re-

nueva, son, ante todo, un acontecimiento de Dios: el Espíritu Santo que conduce a Cristo, y Cristo que abre la puerta hacia el Padre. Dios ya no es el Dios desconocido: tiene un nombre. Podemos llamarlo, y Él nos llama.

De este modo, podemos decir que en la señal de la cruz, con la invocación trinitaria, se resume toda la esencia del acontecimiento cristiano, y está presente el rasgo distintivo del cristianismo. Sin embargo, también por esto mismo, abre el camino a todo el conjunto de la historia de las religiones y al mensaje de Dios presente en la creación. Ya en el 1873 se descubrieron, junto al Monte de los Olivos, epitafios griegos y hebreos que se remontan al tiempo de Jesús y que iban acompañados de la señal de la cruz; los arqueólogos, en este caso, dedujeron que se trataba de cristianos de la época más primitiva. En torno a 1945, se hicieron numerosos hallazgos de tumbas judías con el signo de la cruz que se remontan, más o menos, al siglo primero después de Cristo. Tales hallazgos ya no permitían deducir que se tratase de cristianos de la primera generación; más bien se tuvo que reconocer que el signo de la cruz también estaba presente en el ámbito judío. ¿Cómo entender esto? La clave interpretativa se encontró en Ez 9,4ss. En la visión allí descrita, el mismo Dios le dice a su mensajero, vestido de lino, que tenía la cartera de escriba a la cintura: «pasa por la ciudad y marca con una tau en la frente a los hombres que gimen y lloran por todas las abominaciones que se cometen en medio de ella». En la terrible catástrofe que se anuncia, aquellos que no se reconocen en el pecado del mundo, sino que sufren por él ante Dios —sufren con impotencia, pero distanciándose del pecado— deben ser señalados con la última letra del alfabeto hebreo, la *Tau*, que se escribía en forma de cruz (T o bien +, o bien X). La *Tau* que, efectivamente, tenía la forma de una cruz, se convierte en el sello de la propiedad de Dios. Responde al

anhelo y al dolor del hombre por Dios, y lo introduce, de esta manera, bajo la particular protección de Dios.

E. Dinkler[4] pudo demostrar que la estigmatización cultual —en las manos o en la frente— se anuncia ya de diversos modos en el Antiguo Testamento, y que esta costumbre también era conocida en la época del Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento, Ap 7,1-8 hace suya la idea fundamental de la visión de Ezequiel. Los hallazgos de tumbas, junto con los textos de la época, ponen de manifiesto que, en ciertos círculos del judaísmo, la *Tau* se había difundido como signo sagrado, como señal de la profesión de fe en el Dios de Israel y, al mismo tiempo, como signo de la esperanza puesta en su protección. Dinkler resume sus conclusiones en la afirmación de que, en la *Tau* con forma de cruz «se resume toda una profesión de fe en *un* solo signo», «las realidades creídas y esperadas quedan inscritas en una imagen visible. Una imagen que es más que un mero espejo, una imagen de la que, antes bien, se espera una fuerza salvadora...» (24).

Por lo que hasta ahora podemos saber, los cristianos, en un primer momento, no retomaron este símbolo judío de la cruz, sino que encontraron la señal de la cruz desde lo profundo de su propia fe, y pudieron reconocer en ella la suma de toda su fe. Sin embargo, la visión de Ezequiel de la *tau* salvadora y toda la tradición basada en ella ¿no debía contemplarse como una mirada abierta al futuro? ¿No se «desvelaba» ahora (cfr. 2 Cor 3,18) lo que se había querido decir de manera misteriosa? ¿No se aclaraba en este momento a quién pertenecía este signo y de quién recibía su fuerza? ¿No podían ver, por tanto, en todo esto una prefiguración de la cruz de Cristo, que realmente había convertido la *Tau* en la fuerza de salvación?

---

[4] Dinkler, E., *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, J. C. B. Mohr (Tübingen 1967), sobre todo 1-76.

Los Padres ligados al ámbito cultural griego, se vieron aún más directamente afectados por otro descubrimiento. Encontraron en la obra de Platón una extraña imagen de la cruz inscrita en el cosmos (Timeo 34 A/B y 36 B/C). Platón la había tomado de las tradiciones pitagóricas que, a su vez, estaban relacionadas con tradiciones del Antiguo Oriente. Se trata, en principio, de una afirmación astronómica: los dos grandes movimientos estelares conocidos por la astronomía antigua —la elíptica (el gran círculo en torno a la esfera terrestre, sobre el que discurre el movimiento aparente del sol) y la órbita terrestre— se encuentran, y forman conjuntamente la letra griega *Chi*, que a su vez, se representa en forma de cruz (como una X). El signo de la cruz está, por tanto, inscrito en el cosmos en su totalidad. Platón —siguiendo, una vez más, tradiciones más antiguas— había relacionado este dato con la imagen de la divinidad: el demiurgo (el creador del mundo) habría «extendido» el alma del mundo «a través de todo el universo».

Justino mártir, el primer filósofo entre los Padres, originario de Palestina y muerto en torno al año 165, descubrió estos textos de Platón y no dudó en relacionarlos con la doctrina del Dios trinitario y con su intervención salvífica en Jesucristo. En la idea del demiurgo y del alma del mundo, Justino ve presagios del misterio del Padre y el Hijo, presagios que, ciertamente, necesitaban ser corregidos, pero que también podían corregirse. Lo que dice Platón acerca del alma del mundo le parece una alusión a la venida del *Logos*, del Hijo de Dios. Y así, hasta llega a decir que la figura de la cruz es el mayor signo del señorío del *Logos*, sin el cual la creación entera no podría existir en su conjunto (1 Apol 55). La cruz del Gólgota está anticipada en la misma estructura del cosmos; el instrumento de martirio, en el que murió el Señor, está inscrito en la estructura del universo. El cosmos habla aquí de la cruz, y

la cruz aquí desvela el misterio del cosmos. Ésta es la verdadera clave interpretativa de toda la realidad. La historia y el cosmos son el uno parte del otro. Si abrimos los ojos, leemos el mensaje de Cristo en el lenguaje del universo y, por otra parte, Cristo aquí nos hace comprender el mensaje de la creación.

A partir de Justino, esta «profecía de la cruz», y la conexión que en ella se pone de manifiesto entre cosmos e historia, se ha convertido en una de las ideas fundamentales de la teología patrística[5]. Para los Padres tuvo que ser un descubrimiento fascinante el que el filósofo que resumía e interpretaba las tradiciones más antiguas, hubiese hablado de la cruz como el sello del universo. Ireneo de Lyon (muerto en torno al año 200), el verdadero fundador de la teología sistemática en su forma católica, en su escrito apologético titulado «Demostración de la predicación apostólica» afirma lo siguiente: el crucificado «es, Él mismo, la palabra de Dios Todopoderoso, que con su presencia invisible impregna nuestro universo. Y por eso abarca todo el mundo, su anchura y su longitud, su altura y su profundidad; porque, por medio de la Palabra de Dios, todas las cosas son conducidas al orden. Y el Hijo de Dios está crucificado en ellas al estar impreso en todo, en forma de cruz» (1,3).

Este texto del gran Padre de la Iglesia, oculta una cita bíblica que es de gran importancia para la teología bíblica de la cruz. La Carta a los Efesios nos exhorta a estar arraigados y cimentados en el amor y, al apoyarnos en él, ser capaces de abarcar con todos los santos «lo ancho, lo lar-

---

[5] Una síntesis útil de los testimonios de los Padres la ofrece Pfnür, V., «Das Kreuz: Lebensbaum in der Mitte des Paradiesgartens», en M. B. Von Strizky - Chr. Uhrig (ed.), *Garten des Lebens*, Festschrift für W. Cramer (Altenberge 1999), pp. 203-222.

go, lo alto y lo profundo, comprendiendo lo que trasciende toda filosofía: el amor de Cristo» (3,18s). No puede dudarse de que esta carta, perteneciente a la escuela de san Pablo, habla ya aquí, a modo de alusión, de la cruz cósmica, recogiendo probablemente tradiciones religiosas que hablan del árbol cósmico en forma de cruz, que sostiene el universo. Una idea religiosa que, por lo demás, también era conocida en la India.

San Agustín hizo una maravillosa interpretación existencial de este significativo pasaje de san Pablo. En él, ve representadas las dimensiones de la vida humana, en referencia al Cristo crucificado, cuyos brazos abarcan el mundo, cuyo camino llega hasta los abismos del infierno y hasta la altura del mismo Dios (*De doctr. Christ.* II 41, 62 CChr XXXII, 75s).

Hugo Rahner recopiló los textos más bellos de la época patrística dedicados al misterio cósmico de la cruz[6]. Quisiera citar aquí únicamente dos. En la obra de Lactancio († hacia 325) leemos: «En su sufrimiento, Dios extendió los brazos, abarcando así el orbe para anticipar ya entonces que, desde la salida del sol hasta el ocaso, se reunirá un pueblo que habrá de venir para ser acogido bajo sus alas» (81). Un griego desconocido del siglo IV contrapone la cruz al culto al sol y dice: ahora Helios (el sol) ha sido vencido por la cruz «y el hombre, al que el sol creado en el cielo no ha podido instruir, ahora está bañado por la luz solar de la cruz e iluminado (en el bautismo)». A continuación, el autor anónimo, hace suya una expresión de san Ignacio de Antioquía (muerto en torno al año 110), que había definido la cruz como «árgano»* (*mechane*) del cosmos para el ascenso al cielo (Ef 9, 1) y dice: ¡Oh sabiduría, ver-

---

[6] H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Darmstadt 1957).
* Nota del traductor: Máquina a modo de grúa para levantar pesos.

daderamente divina! ¡Oh cruz, tu árgano que eleva al cielo! La cruz quedó plantada —y así, la esclavitud de los ídolos quedó aniquilada—. No es un leño como los demás, sino un leño del que Dios se ha servido para su victoria» (87s).

En su discurso escatológico, Jesús había anunciado que al final de los tiempos «aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre» (Mt 24,30). La mirada de la fe podía, ya desde ahora, reconocer su señal inscrita en el cosmos desde el principio, y ver así confirmada por el cosmos la fe en el Redentor crucificado. Al mismo tiempo, los cristianos sabían, de este modo, que los caminos de la historia de las religiones se dirigían hacia Cristo, que su espera representada en muchas imágenes conducía hacia Él. Esto significaba, por otra parte, que la filosofía y la religión ofrecían a la fe las imágenes y las ideas en las que ésta podía comprenderse a sí misma plenamente.

«Tu nombre será una bendición» había dicho Dios a Abrahán al principio de la historia de la salvación (Gn 12,2). En Cristo, hijo de Abrahán, se cumple esta palabra en su plenitud. Él es una bendición y es una bendición para toda la creación y para todos los hombres. La cruz, que es su señal en el cielo y en la tierra, tenía que convertirse, por ello, en el gesto de bendición propiamente cristiano. Hacemos la señal de la cruz sobre nosotros mismos y entramos, de este modo, en el poder de bendición de Jesucristo. Hacemos la señal de la cruz sobre las personas a las que deseamos la bendición. Hacemos la señal de la cruz también sobre las cosas que nos acompañan en la vida y que queremos recibir nuevamente de la mano de Dios. Mediante la cruz podemos bendecirnos los unos a los otros.

Personalmente, jamás olvidaré con qué devoción y con qué recogimiento interior mi padre y mi madre nos santi-

guaban, de pequeños, con el agua bendita. Nos hacían la señal de la cruz en la frente, en la boca, en el pecho, cuando teníamos que partir, sobre todo si se trataba de una ausencia particularmente larga. Esta bendición nos acompañaba, y nosotros nos sentíamos guiados por ella: era la manera de hacerse visible la oración de los padres que iba con nosotros, y la certeza de que esta oración estaba apoyada en la bendición del Redentor. La bendición suponía, también, una exigencia por nuestra parte: la de no salirnos del ámbito de esta bendición. Bendecir es un gesto sacerdotal: en aquel signo de la cruz percibíamos el sacerdocio de los padres, su particular dignidad y su fuerza. Pienso que este gesto de bendecir, como expresión plenamente válida del sacerdocio común de los bautizados, debería volver a formar parte de la vida cotidiana con mayor fuerza aún, empapándola de esa energía del amor que procede del Señor.

3. Posturas

3.1. *Arrodillarse* (*Prostratio*)[7]

Existen ambientes, no poco influyentes, que intentan convencernos de que no hay necesidad de arrodillarse. Dicen que es un gesto que no se adapta a nuestra cultura (pero ¿cuál se adapta?); no es conveniente para el hombre maduro, que va al encuentro de Dios y se presenta erguido, o, por lo menos, no es apropiado para el hombre redimido que, mediante Cristo, se ha convertido en una persona libre y que, precisamente por esto, ya no necesita arrodillarse. Si echamos una ojeada a la historia, podemos constatar el

[7] La parte dedicada al arrodillarse se basa fundamentalmente en P. Sinoir, *La prière a genoux dans l'Ecriture Sainte*, Téqui (Paris o. J. 1997).

hecho de que los griegos y los romanos rechazaban este gesto de arrodillarse. A la vista de esos dioses intolerantes y divididos, descritos por el mito, tal postura estaba plenamente justificada. Era demasiado evidente que estos dioses no eran Dios, aun cuando se dependía de su poder caprichoso y, a ser posible, había que procurarse su favor. Se decía que arrodillarse era algo indigno del hombre libre, no encajaba con la cultura griega; era una postura más bien propia de los bárbaros.

Plutarco y Teofrasto definen el acto de arrodillarse como una expresión de superstición; Aristóteles lo califica como un comportamiento de bárbaros (*Retórica*, 1361 a 36). San Agustín le da, en cierto sentido, la razón: «los dioses falsos sólo son las máscaras de los demonios, que someten al hombre a la adoración del dinero y a la egolatría, habiéndolos convertido, de este modo, en «serviles» y supersticiosos. La humildad de Cristo y su amor, que llegó hasta la cruz nos han liberado —así dice— de estos poderes, y ante esta humildad nos arrodillamos». En efecto, el hecho de arrodillarse, propio de los cristianos, no es una forma de inculturación en unas costumbres existentes, sino todo lo contrario, es la expresión de la cultura cristiana, que transforma la cultura existente desde un nuevo y más profundo conocimiento y experiencia de Dios.

El hecho de arrodillarse no tiene su origen en una cultura cualquiera, tiene su origen en la Biblia y en su experiencia de Dios. La importancia central que este gesto tiene en la Biblia puede deducirse, concretamente, de un hecho: sólo en el Nuevo Testamento, la palabra *proskynein* aparece cincuenta y nueve veces, veinticuatro de ellas en el Apocalipsis, el libro de la liturgia celeste, que se le presenta a la Iglesia como el punto de referencia de su liturgia.

Observando más atentamente, podemos distinguir tres posturas muy estrechamente relacionadas entre sí. En pri-

mer lugar, está la *prostratio*, el postrarse rostro en tierra ante el poder sobrecogedor de Dios; después, y sobre todo en el Nuevo Testamento está el caer a los pies y, finalmente, el arrodillarse. Claro que, las tres posturas no son siempre fáciles de distinguir, incluso desde el punto de vista lingüístico. Pueden unirse entre sí, superponerse la una a la otra.

Por razones de brevedad, quisiera citar, a propósito de la *postratio*, dos textos, uno del Antiguo Testamento y otro del Nuevo. En el Antiguo Testamento tenemos la teofanía de Josué, antes de la conquista de Jericó, que el autor bíblico pone en estrecho paralelismo con la teofanía de Moisés ante la zarza ardiente. Josué ve «al jefe del ejército de Yahveh», y después de haber reconocido su identidad, se postra ante él, rostro en tierra. En ese momento escucha las palabras que, ya antes, fueron dirigidas a Moisés: «Quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es sagrado» (Jos 5, 14s). El Dios oculto habla a Josué a través de la misteriosa figura del «jefe del ejército de Yahveh», y ante Él Josué se postra, rostro en tierra. Es bellísima la interpretación que Orígenes hace de este texto: «¿Existe otro jefe de los poderes del Señor que no sea nuestro Señor Jesucristo?». Josué adora, por tanto, a Aquél que está por venir, al Cristo que está por llegar.

Entre los textos del Nuevo Testamento, fue la oración de Jesús en el Monte de los Olivos la que, a partir de los Padres, cobró una importancia especial para la piedad cristiana. Según san Mateo (26, 39) y san Marcos (14, 35), Jesús se postra rostro en tierra, es más, cae rostro en tierra (Mt); en cambio, san Lucas, que a lo largo de toda su obra —Evangelio y Hechos de los Apóstoles— es, de forma especial, el teólogo de la oración de rodillas, aquí dice que Jesús oraba puesto de rodillas. Esta oración, en cuanto oración que introduce en la Pasión, es ejemplar, tanto en

su gesto como en su contenido. El gesto: Jesús acepta, por decirlo así, la caída del hombre, se deja caer en su caducidad, ruega al Padre desde la profundidad más absoluta de la soledad y la miseria humana. Pone su voluntad en la voluntad del Padre: «que no se haga mi voluntad sino la tuya». Pone la voluntad humana en la voluntad divina. Hace suya toda la negación de la voluntad del hombre y la sufre con su dolor. Precisamente este conformar la voluntad humana a la voluntad divina es el corazón mismo de la redención. A fin de cuentas, la caída del hombre reside en la contradicción de las voluntades, en la contraposición de la voluntad humana a la voluntad divina, que el tentador del hombre hace pasar engañosamente como condición de su libertad. Sólo la voluntad autónoma, que no se somete a ninguna otra voluntad, sería, según él, libertad. «No se haga mi voluntad sino la tuya», ésta es la palabra en que reside la verdad, ya que la voluntad de Dios no es lo contrario de nuestra libertad, sino su fundamento y su condición de posibilidad. Sólo permaneciendo en la voluntad de Dios, nuestra voluntad se convierte en verdadera voluntad y es verdaderamente libre. El sufrimiento y la lucha del Monte de los Olivos es la lucha por esta verdad que libera, por la unidad de lo que estaba dividido, por una unión que es la comunión con Dios. Así comprendemos que en este paso se encuentra también la invocación de amor del Hijo al Padre: Abbá (Mc 14,36). Pablo ve en este grito, la oración que el Espíritu Santo pone en nuestros labios (Rm 8,15; Gal 4,6) e incluso nuestra comunión espiritual con la oración del Señor en el Monte de los Olivos.

En la liturgia de la Iglesia la *postratio* aparece hoy en día en dos ocasiones: en el viernes santo, y en la consagración. En el viernes santo, día de la crucifixión, es la expresión adecuada de estremecimiento, por el hecho de ser, con

nuestros pecados, corresponsables de la muerte de Cristo en la cruz. Nos postramos, rostro en tierra, y tomamos parte en su angustia, en su descenso al abismo de necesidad. Nos postramos, rostro en tierra, y reconocemos, de esta manera, dónde estamos y lo que somos: seres caducos que sólo Él puede levantar. Nos postramos, rostro en tierra, como Jesús ante el misterio de la presencia poderosa de Dios, sabiendo que la cruz es la verdadera zarza ardiente, el lugar donde arde, sin consumirse, la llama del amor de Dios.

En el momento de la consagración este gesto expresa la conciencia de nuestra absoluta incapacidad de acoger, únicamente con nuestras fuerzas, la tarea sacerdotal de Jesucristo, hablar con su Yo. Mientras los candidatos a la ordenación se postran rostro en tierra, toda la comunidad reunida canta la letanía de los santos. Para mí ha quedado como algo imborrable este gesto realizado con ocasión de mi ordenación sacerdotal y episcopal. Cuando fui consagrado obispo la percepción ardiente de mi insuficiencia, de mi incapacidad ante la grandeza de la tarea, fue aún mayor que en ocasión de mi ordenación sacerdotal. Fue para mí maravillosamente consolador sentir a la Iglesia en oración, que invocaba a todos los santos, sentir que la oración de la Iglesia me envolvía y me abrazaba físicamente. En la propia incapacidad, que debía expresarse corporalmente en el estar postrado, esta oración, esta presencia de todos los santos, de los vivos y los difuntos, era una fuerza maravillosa, y sólo ella podía confortarme. Sólo permanecer en esa postura podía hacer posible la salida que estaba delante de mí.

En segundo lugar, hay que mencionar el gesto de echarse a los pies, que se expresa en los evangelios en cuatro ocasiones (Mc 1,40; 10,17; Mt 17,14; 27,29) mediante la palabra *gonypetein*. Tomemos, por ejemplo, Mc 1, 40.

Un leproso se acerca a Jesús suplicándole su ayuda; se echa a sus pies y le dice: «Si quieres, puedes limpiarme». Es difícil apreciar el alcance del gesto. Seguramente no se trate de un acto de adoración en sentido propio, sino de una petición expresada con fervor, también con el cuerpo. Gesto en que las palabras manifiestan una confianza en el poder de Jesús que va más allá de lo meramente humano.

La cosa cambia en el caso de la clásica expresión utilizada para la adoración de rodillas: *proskynein*. De nuevo elijo dos ejemplos para aclarar la pregunta que se le plantea al traductor. Antes que nada la historia de Jesús que, después de la multiplicación de los panes, sube a la montaña, para orar al Padre, mientras que, en el lago, los discípulos luchan en vano contra el viento y las olas. Jesús va hacia ellos caminando sobre las aguas; Pedro le sale al encuentro, pero, asustado, se hunde en las aguas hasta que el Señor lo salva. Jesús, entonces, sube a la barca y el viento amaina. Después, el texto prosigue: pero los discípulos que iban en la barca «se postraron ante Él», y dijeron: «Realmente eres Hijo de Dios» (Mt 14,33). Las traducciones más antiguas habían escrito: «los discípulos adoraron a Jesús en la barca y dijeron...». Ambas traducciones son correctas, cada una de ellas pone de relieve un aspecto de lo que ocurre: las más recientes la expresión corporal, las más antiguas el proceso interior. En realidad, de la estructura del relato se deduce, con extrema claridad que el gesto de reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios es adoración.

En el Evangelio de san Juan también nos encontramos con una problemática parecida: el relato de la curación del ciego de nacimiento. Esta historia, construida teo-dramáticamente, concluye con un diálogo entre Jesús y la persona curada, que puede ser considerado el prototipo del diálogo de la conversión; que, al igual que toda la historia, debe ser entendida como una interpretación interior de la

importancia existencial y teológica del bautismo. En este diálogo Jesús había preguntado al hombre si creía en el hijo del Hombre. A esta pregunta responde el ciego de nacimiento: «Y quién es, Señor?» y a la respuesta de Jesús: «el que está te hablando ése es», sigue la profesión de fe: «Creo, Señor». «Y se postró ante Él» (Jn 9, 35-38). Las antiguas traducciones habían dicho: «Y yo lo adoro». De hecho, toda la escena apunta al acto de fe y de adoración de Jesús, que de él resulta: en este momento no sólo se han abierto los ojos del cuerpo, sino también los del corazón. El hombre se ha convertido verdaderamente en «vidente». Para la interpretación del texto es importante observar que, en el Evangelio de san Juan, la palabra *proskynein* aparece once veces, nueve de ellas en el diálogo de Jesús con la Samaritana, junto al pozo de Jacob (Jn 4, 19-24). Esta conversación está dedicada, toda ella, al tema de la adoración y está fuera de toda discusión que aquí, como ocurre en el resto del Evangelio de san Juan, la palabra tiene siempre el significado de «adorar». Por lo demás, también este diálogo concluye —como ocurre en el diálogo con el ciego curado— con la autorrevelación de Jesús: «Soy yo, el que está hablando contigo».

Me he detenido tanto en estos textos, porque en ellos se manifiesta algo importante. En los dos pasajes que hemos examinado más de cerca, el significado espiritual y el corporal de la palabra *proskynein* es del todo inseparable. El gesto corporal es, en cuanto tal, portador de un sentido espiritual, que es, justamente, el de la adoración, sin la cual no tendría sentido; y el acto espiritual, a su vez, tiene que expresarse necesariamente, por su misma naturaleza, y debido a la unidad físico-espiritual del ser humano, en el gesto corporal. Ambos aspectos se funden en esa palabra porque se apoyan interiormente el uno en el otro. Arrodillarse es algo que no tiene sentido cuando se con-

vierte en pura exterioridad, en un acto meramente corporal; pero también cuando la adoración se reduce únicamente a la dimensión espiritual, sin encarnación, el acto de la adoración se desvanece, porque la pura espiritualidad no expresa la esencia del hombre. La adoración es uno de esos actos fundamentales que afectan al ser humano en su totalidad. Por ello, doblar las rodillas en la presencia del Dios vivo es algo irrenunciable.

Con ello ya hemos llegado a la postura típica de arrodillarse con una o ambas rodillas. En el Antiguo Testamento hebreo, a la palabra «*berek*» (rodilla) le corresponde el verbo «*barak*», arrodillarse. Las rodillas eran consideradas por los hebreos como símbolo de la fuerza; doblar las rodillas es, por tanto, doblar nuestra fuerza ante el Dios vivo, es el reconocimiento de que todo lo que somos lo hemos recibido de Él. Este gesto aparece en importantes pasajes del Antiguo Testamento como expresión de adoración. Con ocasión de la consagración del Templo, Salomón «se arrodilló frente a toda la asamblea de Israel» (2 Cr 6,13). Después del exilio, en esa situación de necesidad en la que se encuentra Israel tras el retorno a casa, Esdras repite este mismo gesto en el momento del sacrificio vespertino: «caí de rodillas, extendí las manos hacia Yahveh mi Dios» (Esd 9,5). El gran salmo de la Pasión («Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?»), concluye con la promesa: «Ante Él sólo se postrarán todos los poderosos de la tierra, ante él se doblarán cuantos bajan al polvo» (Sal 22,30).

Vamos a considerar el pasaje paralelo de Is 45,23 en su contexto neotestamentario. Los Hechos de los Apóstoles nos narran la oración de rodillas de san Pedro (9,40), de san Pablo (20,36) y de toda la comunidad cristiana (21,5). Para nuestro interés resulta particularmente importante el relato del martirio de san Esteban. El primer mártir cris-

tiano es presentado en su sufrimiento como la imagen perfecta de Cristo, cuya pasión se repite en el martirio del testigo, incluso en sus detalles. Esteban, de rodillas, hace suya la petición de Cristo crucificado: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (Hch 7,60). Recordemos, a este propósito que Lucas, a diferencia de Mateo y Marcos, había hablado de la oración de rodillas del Señor en el Monte de los Olivos, para darnos cuenta de que, de esta manera, Lucas quiere que el arrodillarse del protomártir se entienda como un introducirse en la oración de Jesús. Arrodillarse no es sólo un gesto cristiano, es un gesto cristológico.

El pasaje más importante sobre la teología del arrodillarse es, y sigue siendo para mí, el gran himno cristológico de Flp 2,6-11. En este himno prepaulino escuchamos y vemos la oración de la Iglesia apostólica y reconocemos su profesión de fe; pero escuchamos también la voz del apóstol, que se introdujo en esta oración y nos la transmitió; volvemos a darnos cuenta, una vez más, de la profunda unidad interior del Antiguo y el Nuevo Testamento, así como la amplitud cósmica de la fe cristiana. El himno presenta a Cristo en contraposición con el primer Adán: mientras que éste intenta llegar a la divinidad con sus únicas fuerzas, Cristo no considera como un «tesoro envidiable» la divinidad que le es propia, sino que se humilla hasta la muerte de cruz. Precisamente esta humildad, que procede del amor, es lo verdaderamente divino y le otorga el «Nombre-sobre-todo-nombre» «de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra, en el abismo...». El himno de la Iglesia apostólica recoge la palabra profética de Is 45,23: «Yo juro por mi nombre; de mi boca sale palabra verdadera y no será vana: Que ante mí se doblará toda rodilla...». En este complementarse entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, se pone de manifiesto que Jesús, precisamente en cuanto es el Crucificado, lleva el «Nombre-sobre-todo-nombre» —el nom-

bre del Altísimo— y que es Él mismo de naturaleza divina. Por medio de Él, el Crucificado, se cumple la profecía del Antiguo Testamento: todos se ponen de rodillas delante de Jesús, Aquél que ha ascendido, y se doblan las rodillas delante del único Dios verdadero, que está sobre todos los dioses.

La cruz se ha convertido en signo universal de la presencia de Dios, y todo lo que antes hemos escuchado acerca de la cruz histórica y cósmica, ha de encontrar ahora su verdadero sentido. La liturgia cristiana es, precisamente por esto, liturgia cósmica, por el hecho de que dobla sus rodillas delante del Señor crucificado y ensalzado. Y éste es el centro de la verdadera «cultura», de la cultura de la verdad. El gesto humilde con el que caemos a los pies del Señor, nos inserta en el verdadero camino de la vida, en armonía con todo el cosmos.

Se podría añadir mucho más, como, por ejemplo, la conmovedora historia que nos cuenta Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica,* asumiendo una tradición que se remonta a Egesipo (siglo II), según la cual, Santiago, el «hermano del Señor», el primer obispo de Jerusalén y «jefe» de la Iglesia judeo-cristiana, tenía una especie de piel de camello en las rodillas porque siempre estaba de rodillas, adorando a Dios y suplicando el perdón para su pueblo (II 23,6). O el relato de las sentencias de los Padres del desierto, según el cual el diablo fue obligado por Dios a presentarse ante un tal abad Apolo, su aspecto era negro, desfigurado, con miembros de una escualidez espantosa y, sobre todo, no tenía rodillas. La incapacidad de arrodillarse aparece, por decirlo así, como la esencia misma de lo diabólico.

No quiero extenderme demasiado en esto. Sólo quisiera añadir una última observación: la expresión con la que

Lucas describe el acto de arrodillarse de los cristianos (*theis ta gonata*) es desconocida en el griego clásico. Se trata de una palabra específicamente cristiana. Con esta observación se cierra el círculo, enlazando con el principio de nuestras consideraciones. Puede ser que la cultura moderna no comprenda el gesto del arrodillarse, en la medida en que es una cultura que se ha alejado de la fe, y no conoce ya a aquél ante el que arrodillarse es el gesto adecuado, es más, interiormente necesario. Quien aprende a creer, aprende también a arrodillarse. Una fe o una liturgia que no conociese el acto de arrodillarse estaría enferma en un punto central. Allí donde este gesto se haya perdido, hay que volver a aprenderlo, para permanecer con nuestra oración en comunión con los apóstoles y mártires, en comunión con todo el cosmos y en unidad con Jesucristo mismo.

3.2. *Estar de pie y estar sentado. Liturgia y cultura*

Con respecto a estas dos posturas, podemos ser bastante más breves, puesto que hoy apenas se ponen en discusión y su significado propio es fácil de comprender. El estar de pie es, en el Antiguo Testamento, la clásica postura de oración. Es suficiente aducir *un* ejemplo, el de Ana que, siendo estéril, se convierte, en virtud de su oración, en la madre de Samuel; Lucas dibuja en el Nuevo Testamento a Isabel, la madre de Juan Bautista, con colores que recuerdan a Ana. Tras el destete del niño Samuel, la feliz madre va al Templo para entregarle al Señor el niño de la promesa. Le recuerda al Sumo Sacerdote Eli lo que entonces sucedió con las siguientes palabras: «Yo soy la mujer que estuvo aquí junto a ti, orando a Yahveh» (1 Sm 1,26).

Toda una serie de textos neotestamentarios nos muestran que, en tiempos de Jesús, el estar de pie era la postu-

ra habitual de oración por parte de los judíos. (Mt 6,5; Mc 11,25; Lc 18,11ss). Entre los cristianos el estar de pie era, sobre todo, la forma pascual de orar. El canon XX del Concilio de Nicea prescribe que, durante el tiempo pascual, los cristianos deben estar de pie en lugar de arrodillados. Es el tiempo de la victoria de Jesucristo, el tiempo de la alegría, en que manifestamos la victoria pascual del Señor también mediante la postura de nuestra oración. Esto nos puede recordar, una vez más, la pasión de Esteban que, a la vista de la furia de sus enemigos, mira al cielo y ve a Jesús que está en pie a la diestra del Padre. El estar de pie es el gesto del vencedor. Jesús está en pie en la presencia del Padre, está en pie porque ha vencido a la muerte y al poder del mal. Al final de la batalla es el que permanece erguido, el que permanece en pie.

Este estar en pie es también expresión de disponibilidad: Cristo es ensalzado hasta la diestra de Dios para venir a nuestro encuentro. No se ha retirado, intercede por nosotros, y nosotros, precisamente en la hora de la tribulación, podemos estar seguros de que vendrá hasta nosotros, igual que una vez salió del Padre y caminó sobre las aguas al encuentro de sus discípulos, cuya barca no podía hacer frente al viento y a las olas. Al estar en pie nos sabemos unidos a la victoria de Cristo; y si escuchamos en pie el Evangelio, lo hacemos como expresión de respeto: delante de esta palabra no podemos permanecer sentados: es una palabra que nos eleva hacia lo alto. Exige respeto y, al mismo tiempo valor, la voluntad de ponerse en camino para seguir su llamada, para hacerla penetrar en nuestra vida y nuestro mundo.

Aquí también puede servirnos de ayuda otro recuerdo. Por la pintura de las catacumbas conocemos la figura de la Orante, esa figura femenina que ora de pie con las manos extendidas. Según los estudios más recientes, la Orante

no representa tanto a la Iglesia en oración, sino más bien al alma que ha entrado en la gloria celestial y está en pie ante la faz de Dios. Hay dos elementos importantes al respecto: el alma, casi siempre está representada por una mujer, porque lo específico de la humanidad ante Dios se expresa en la figura femenina: el elemento esponsal referido a las bodas eternas; por otra parte está, además, la pronta aceptación de la gracia que se nos ofrece como don. En segundo lugar, aquí no se representa la liturgia terrenal, la liturgia del peregrinaje, sino la oración de la gloria. De este modo, la Orante vuelve a poner de manifiesto que la oración en pie es una anticipación del futuro, de la gloria que vendrá; hacia allí quiere orientarnos. En tanto que la oración litúrgica es una anticipación de la promesa, le es propio el estar en pie; sin embargo, en tanto que permanece en el «mientras tanto» en el que vivimos, el arrodillarse es, en la liturgia, expresión ineludible de nuestro «aquí y ahora».

La liturgia conoce, finalmente, el gesto de estar sentado durante las lecturas, durante la homilía y la meditación de la palabra (canto de los salmos, etc.). Se puede pasar por alto la discusión de si este gesto es el apropiado para la presentación de las ofrendas. Es un gesto que se ha introducido en tiempos muy recientes, partiendo de una determinada comprensión de esta parte de la sagrada liturgia, a la que se quiere quitar hoy su carácter sagrado, para comprenderla como una pura acción pragmática. No es éste el lugar para suscitar polémica con respecto a este tema; son necesarias nuevas reflexiones, también en el sentido de una teología que compare los diferentes ritos. El estar sentado debe contribuir al recogimiento interior; el cuerpo debe estar relajado para facilitar la escucha y la comprensión.

Hoy (y es probable que, de distintas formas, también antes) pueden verse extrañas mezclas entre las distintas posturas. El estar sentado se aproxima, aquí y allá, a la postura de la flor de loto propia de la religiosidad hindú, considerada como la postura meditativa por excelencia. Pues bien, no pretendo excluir a priori para un cristiano la posibilidad de adoptar esta forma de sentarse, utilizada en nuestro ámbito de diversas formas, pero, sea como sea, es un gesto que no forma parte de la liturgia. Precisamente si se trata de comprender el lenguaje interior de los gestos, se puede entender también su origen y orientación espiritual. Al arrodillarse, el hombre se dobla, pero su mirada se dirige hacia delante y hacia lo alto, de la misma forma que en el estar de pie se dirige al que está enfrente. Es estar erguido ante el que nos mira y al que intentamos mirar según la palabra de la Carta a los Hebreos: «Fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe: Jesús» (12,3; cfr. 3,1). «Fijar la mirada en Jesús»: se convirtió después en uno de los motivos dominantes de la enseñanza de los Padres sobre la oración que, apoyándose en ello, retoman el motivo veterotestamentario del «buscar tu rostro». El que ora dirige su mirada, más allá de sí mismo, a Aquél que está por encima de él y sale a su encuentro. A quien, a su vez, se dirige, con su oración contemplativa, para llegar a la unidad festiva con él.

En la postura meditativa oriental las cosas ocurren de otra manera. El hombre mira hacia el interior de sí mismo. No se aleja de sí mismo para salir al encuentro del otro, sino que pretende introducirse en su interioridad, en la Nada, que es, al mismo tiempo, el Todo. Indudablemente, también la tradición cristiana conoce al Dios que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos —al Dios que buscamos, precisamente, cuando dejamos de vagar por lo exterior, y nos adentramos en nosotros mismos, para encontrarnos, precisamente, con nuestra interioridad, con

nuestro fundamento más íntimo—. En este sentido, desde luego que existen puentes que median entre una y otra postura. Precisamente hoy, con nuestro empirismo y pragmatismo, en la pérdida del alma, volvemos a tener motivos para aprender de Asia. Pero, por muy abierta que esté y deba estar la fe a la sabiduría de Asia, es evidente la diferencia entre la concepción personal y la concepción impersonal de Dios. Y, desde esta perspectiva, hay que decir que arrodillarse y estar de pie son posturas de la oración propiamente cristiana, a través de las cuales expresamos que miramos al rostro de Dios, a la mirada de Jesucristo: viéndolo a Él podemos ver al Padre (Jn 14,9).

La danza no es una forma de expresión de la liturgia cristiana. Hubo círculos docético-gnósticos que intentaron introducirla en la liturgia cristiana, aproximadamente en el siglo III. Para ellos, la crucifixión sólo era apariencia; antes de la Pasión, Cristo habría dejado el cuerpo que, realmente, nunca había hecho propio; de tal manera que el baile podía ocupar el lugar de la liturgia de la cruz, puesto que, después de todo, la cruz sólo había sido apariencia. Las danzas cultuales de las distintas religiones tienen finalidades diversas: conjuro, magia analógica, éxtasis místico; ninguna de estas figuras corresponde a la orientación interior de la liturgia de «sacrificio de la palabra». Lo que es completamente absurdo es cuando, en un intento de hacer que la liturgia sea más «atractiva», se introducen pantomimas en forma de danza. Cuando es posible, incluso se lleva a cabo con grupos de danza profesionales y, a menudo, terminan con aplausos (lo cual está justificado, si se tiene en cuenta, propiamente hablando, su talento artístico).

Cuando se aplaude por la obra humana dentro de la liturgia, nos encontramos ante un signo claro de que se ha perdido totalmente la esencia de la liturgia, y ha sido sus-

tituida por una especie de entretenimiento de inspiración religiosa. Este tipo de atracción no dura mucho; en el mercado de las ofertas de tiempo libre, que siempre incorpora formas de lo religioso para incitar la curiosidad del público, es imposible hacer la competencia. Yo mismo he asistido a una celebración en la que el acto penitencial se sustituyó por una representación de danza que, como es obvio, concluyó con un gran aplauso. ¿Podríamos alejarnos más de lo que es realmente la penitencia?

La liturgia sólo podrá atraer a las personas si no se mira a sí misma, sino a Dios; si se Le permite estar presente en ella y actuar. Entonces ocurre lo que es verdaderamente extraordinario, lo que no admite competencia, y las personas sienten que aquí ocurre algo más que un aprovechamiento del tiempo libre.

Ningún rito cristiano conoce la danza. Lo que se llama así en la liturgia etíope o en la forma zaireña es, en realidad, una procesión rítmicamente ordenada, que es conforme a la dignidad de lo que se expresa, poniendo disciplina interior en la liturgia, al retomar y ordenar los distintos caminos, dándoles su belleza y, sobre todo, haciéndolos dignos de Dios.

El planteamiento es distinto cuando no se trata ya de la liturgia sino de la religiosidad popular. Aquí se han integrado con frecuencia en el mundo de la fe, antiguas formas de expresión religiosa que, en cuanto tales, no se adaptaban a la liturgia. Hay que reconocer que la religiosidad popular tiene una importancia particular como puente entre la fe y las diversas culturas. Se debe por sí misma, y de forma inmediata, a cada cultura. La religiosidad popular ensancha el mundo de la fe y le da su vitalidad en sus respectivos contextos vitales. Es menos universal que la liturgia, que une los grandes espacios en la unidad de la fe y abarca las distintas culturas. Las formas aisladas de la religiosidad popular están, por consiguiente, más alejadas de

lo que no se corresponda con las liturgias, pero, aún así, encarnan la humanidad concreta del hombre que, en culturas diversas, es siempre el mismo a pesar de la diversidad de las formas.

En Europa, uno de los ejemplos más conocido es la procesión danzante de Echternach. En el norte de Chile, una vez, tuve la ocasión de asistir a un oficio mariano en un pequeño santuario en medio del desierto, al que después siguió una danza al aire libre en honor a la Virgen, cuyas máscaras me parecían más bien temibles. Seguramente en el origen de esta danza había tradiciones precolombianas antiquísimas. Lo que en su día pudo estar marcado por una seriedad terrorífica a la vista del poder de los dioses, quedaba ahora liberado, se había convertido en veneración a la humilde mujer a la que le ha sido concedido llamarse Madre de Dios y que es el fundamento de nuestra esperanza. Otra cosa distinta es que, tras la liturgia, la alegría allí experimentada se convierta en una fiesta «mundana» que se expresa en la comida y el baile común, sin por ello perder de vista el motivo de la alegría que, al mismo tiempo, le da su medida y su razón de ser. Esta conexión entre liturgia y serena y alegre mundanidad («Iglesia y taberna») siempre ha sido considerada como típicamente católica y, de hecho, lo es.

Llegados a este punto, parece lógico hacer una breve observación con respecto al tema de la liturgia y la inculturación que, por supuesto, no puede abordarse aquí en su amplitud y profundidad, pero que tampoco puede pasarse completamente por alto. Hoy, la liturgia aparece por doquier como el campo de pruebas para los ejercicios de inculturación. Cuando se habla de inculturación se piensa, casi exclusivamente, en la liturgia, que debe sufrir tristes deformaciones, de las que se quejan los que las han llevado a cabo, cuando son ellos la causa de que esto suceda.

Una inculturación que se reduzca, de hecho, tan sólo a un cambio en las formas externas, no puede considerarse inculturación, sino más bien una interpretación equivocada. Además, tal forma de proceder ofende, con frecuencia, a las comunidades culturales y religiosas de las que se toman prestadas esas formas litúrgicas, de una manera superficial y exterior. El modo primordial y fundamental de inculturación es el desarrollo de una cultura cristiana en sus diversas dimensiones: una cultura de la comunión, de la asistencia social, del respeto a los débiles, de la superación de las diferencias de clase, de la atención a los que sufren y a los moribundos; una cultura que ofrezca, de manera equilibrada, la formación de la razón y del corazón; una cultura política y una cultura jurídica; una cultura del diálogo, del respeto a la vida...

Esta verdadera inculturación del cristianismo origina, por su parte, una cultura en el sentido estricto del término, es decir, conduce a la obra artística, que interpreta el mundo a la luz de Dios. La cultura es —en esto los Griegos tenían razón—, antes que nada, educación, entendiendo esta palabra en su sentido más profundo: como apertura interior del hombre a sus posibilidades, en las que puede desarrollar su potencialidad exterior, conforme a sus talentos. En el ámbito religioso, la cultura se manifiesta, sobre todo, en el crecimiento de una verdadera religiosidad popular. El hecho de que la fe cristiana haya arraigado tan profundamente en las almas en América Latina, y eso a pesar de todos los errores de las misiones cristianas, y todo lo que aún queda por hacer, se debe a la religiosidad popular, en la que el misterio de Cristo se convierte en algo muy cercano al hombre: Cristo se convierte, verdaderamente, en algo suyo. Pensemos en la devoción a la pasión de Cristo en la que, estos pueblos sufrientes, después de los terroríficos dioses de su pasado, reconocieron con agrado al Dios compasivo, como respuesta a lo que habían

esperado ardientemente. Pensemos en la piedad mariana, en la que se experimenta profundamente todo el misterio de la Encarnación, la ternura de Dios y la participación del hombre en la misma esencia de Dios, la esencia del actuar de Dios.

La religiosidad popular es el *humus* sin el cual la liturgia no puede desarrollarse. Desgraciadamente muchas veces fue despreciada e incluso pisoteada por parte de algunos sectores del Movimiento Litúrgico y con ocasión de la reforma postconciliar. Y sin embargo, hay que amarla, es necesario purificarla y guiarla, acogiéndola siempre con gran respeto, ya que es la manera con la que la fe es acogida en el corazón del pueblo, aun cuando parezca extraña o sorprendente. Es la raigambre segura e interior de la fe. Allí donde se marchite, lo tienen fácil el racionalismo y el sectarismo.

También pueden pasar a la celebración litúrgica, elementos comprobados de la religiosidad popular, sin actuar precipitadamente, en un proceso paciente y de lenta maduración. Por lo demás, la liturgia siempre ha sido, por sí misma, portadora de una impronta cultural propia, en virtud de la forma de la celebración y sin manipular por ello el rito. Una liturgia celebrada en un pueblo de la Alta Baviera era completamente distinta a una misa mayor en una catedral francesa, y distinta a una misa en una parroquia del sur de Italia, y distinta a la de un pueblo de los Andes, etc. El adorno y la disposición del altar y del espacio celebrativo, el servicio litúrgico, la forma de cantar y de orar, todo ello impuso a la liturgia su particular fisonomía, de tal manera que en ella uno se sentía de verdad y, en último extremo, en su propia casa. Y, sin embargo, podía experimentarse en todos sitios como la única y la misma, percibiendo así, la gran comunión de la fe. La unidad del rito da la experiencia real de la *communio*. Donde el rito se respeta y, al mismo tiempo, se percibe en su vitali-

dad, la diversidad y la unidad dejan de ser extremos opuestos.

4. Los gestos

El gesto más antiguo de oración en el cristianismo son las manos extendidas hacia lo alto, la «postura de la Orante» con la que antes ya nos hemos encontrado brevemente. Es uno de los gestos originarios del hombre que invoca a Dios y está presente, prácticamente, en todas las religiones. Es un gesto que, en principio, expresa la ausencia de violencia, un gesto de paz: el hombre abre sus manos y, de esta manera, se abre al otro. Es también un gesto de búsqueda y de esperanza: el hombre, en su invocación, busca al Dios oculto, tiende los brazos hacia Él. Se han relacionado las manos extendidas con la imagen de las alas: el hombre busca la altura, quiere dejarse elevar por Dios, sobre las alas de la oración. Para los cristianos, los brazos extendidos tienen también un significado cristológico: nos recuerdan los brazos extendidos de Cristo en la cruz. El Crucificado le ha dado una nueva profundidad a este gesto de oración tan humano en su origen. Al extender los brazos, oramos con el Crucificado, hacemos nuestros sus «sentimientos» (Flp 2,5).

Los cristianos vieron dos significados en los brazos desgarrados de Cristo en la cruz: también aquí, precisamente aquí, está la forma radical de adoración, la unidad de la voluntad humana con la voluntad del Padre. Pero, al mismo tiempo, estos brazos se abren para nosotros, son el gran abrazo con el que Cristo quiere atraernos hacia Él (Jn 12,32). La adoración de Dios y el amor al prójimo —el contenido del mandamiento principal que resume la ley y los Profetas— coinciden en este gesto; la apertura a Dios, la entrega completa a Él, es, al mismo tiempo, y de forma

inseparable, amor al prójimo. Esta fusión de ambas direcciones, presente en el gesto de Cristo en la cruz, muestra la nueva profundidad de la oración cristiana, de una forma que se hace corporalmente visible y expresa, también de este modo, la ley interna de nuestra oración.

Posteriormente se desarrolló el gesto de juntar las manos que, probablemente, procede del sistema feudal; aquél al que se le otorgaba un feudo ponía sus manos juntas en la mano del señor, con un gesto de extraordinario valor simbólico: pongo mis manos en las tuyas, las dejo abarcar por las tuyas. Es una expresión de confianza y de fidelidad. Este gesto se ha mantenido en la ordenación sacerdotal. El recién ordenado recibe la misión sacerdotal, por decirlo así, como una investidura. Pues no es sacerdote por si mismo, ni gracias a su propio poder o capacidad, sino en virtud de un don del Señor, que siempre sigue siendo un don y nunca se convierte en propiedad suya, o en un poder personal. El nuevo sacerdote acepta el don y el cometido del sacerdocio como un don que proviene de otro —de Cristo—, y sabe que sólo puede y debe ser un «administrador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1), «un buen administrador de las diversas gracias de Dios» (1 Pe 4,10). Tiene que empeñar toda su existencia en conseguirlo. Y esto sucede sólo en la común «casa de Dios» (Heb 3,2-6), en la Iglesia, en la que el obispo recibe, en lugar de Cristo mismo, a cada persona singular en el sacerdocio, en relación de fidelidad a Cristo. Cuando el candidato a la ordenación sacerdotal pone sus manos juntas en las manos del obispo y le promete respeto y obediencia, le ofrece su servicio a la Iglesia como cuerpo vivo de Cristo, pone sus manos en las manos de Cristo, confiándose a Él, y le ofrece sus propias manos para que sean las suyas.

Lo que puede ser cuestionable en el sistema feudal —en cuanto forma del poder humano que puede estar justifica-

da sólo como representación y fidelidad al verdadero Señor— adquiere su verdadero significado en la relación del creyente con Cristo, el Señor. Cuando nosotros, al orar, juntamos las manos, lo que expresamos es, precisamente, esto: ponemos nuestras manos en las Suyas, con nuestras manos ponemos nuestro destino en su mano; confiando en Su fidelidad Le prometemos nuestra fidelidad.

Ya hemos hablado anteriormente sobre el arrodillarse en cuanto postura de oración. Para completar lo dicho quiero considerar en este lugar el gesto de inclinarse. Una de las oraciones sobre las ofrendas del canon romano (primera plegaria eucarística) comienza con las palabras «*supplices*», literalmente: «profundamente inclinados». Aquí, una vez más, el gesto corporal y el acontecimiento espiritual van inseparablemente unidos. Es el gesto del publicano, que sabe que no puede sostener la mirada del Señor y que, por ello, se inclina. Y, sin embargo, esta oración pide que nuestro sacrificio llegue ante el rostro de Dios, ante su presencia, y se convierta para nosotros en una bendición. Desde lo profundo de nuestra insuficiencia, imploramos a Dios para que Él nos levante, nos haga capaces de mirarlo y nos haga dignos de su mirada. El *supplices* —profundamente inclinados— es, por decirlo así, la expresión corporal de lo que la Biblia llama «humildad» (Flp 2,8: «Él se humilló a sí mismo»). Para los Griegos la humildad era una actitud servil, rechazable para un hombre libre. La inversión de valores que trajo consigo el cristianismo ve en ello algo distinto. La humildad, precisamente como adecuación al ser de las cosas, como correspondencia a la verdad del hombre, se convierte ahora en una actitud fundamental de la existencia cristiana.

San Agustín construyó toda su cristología —incluso podríamos decir que su apología del cristianismo— sobre el concepto de la *humilitas* (humildad): para ello pudo re-

montarse a la sabiduría de los antiguos, más concretamente a la sabiduría del mundo greco-romano, según la cual la *hybris* —la soberbia que se glorifica a sí misma— es el pecado por excelencia, tal y como aparece de forma ejemplar en la caída de Adán. La soberbia, que es la falsedad del ser, en la que el hombre se convierte en Dios, se supera por la humildad de Dios, que se hace siervo a sí mismo, que se inclina ante nosotros. Quien quiera acercarse a Dios, tiene que mirar a lo alto: es lo esencial. Pero también tiene que aprender a inclinarse, porque Dios mismo se ha inclinado: en el gesto del amor humilde, en el lavatorio de los pies, en el cual se arrodilla a nuestros pies, allí Lo encontramos.

De este modo, el *supplices* es un gesto de gran calado; nos recuerda, físicamente, la postura espiritual que es esencial a la fe. Es sorprendente que muchas traducciones modernas hayan suprimido, sin más, el *supplices*. Quizá consideran que no es importante esta expresión corporal que, de esta forma, ha desaparecido de hecho; quizá, también, la consideran inconveniente para el hombre moderno. Inclinarse ante los hombres para obtener algún favor es, realmente, algo inconveniente. Pero inclinarse delante de Dios, nunca está «desfasado», porque es lo que corresponde a la verdad de nuestro ser. Y si el hombre moderno lo ha olvidado, es ahora tarea nuestra, como cristianos del mundo de hoy, volver a aprenderlo y enseñárselo también a nuestros contemporáneos.

De la historia, que apenas hemos recordado, del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), proviene aún otro gesto del cristianismo: el golpearse el pecho. Al parecer, era un gesto muy querido en el norte de África en tiempos de san Agustín y se practicaba de una forma algo exagerada y exteriorizada, de tal manera que el obispo de Hipona, con una amable ironía, exhortaba a sus fieles a que moderaran

algo su «pavimentar los pecados». Pero este gesto con el que, al menos por una vez, nos señalamos a nosotros mismos, y no a los demás, como pecadores, sigue siendo un gesto de oración lleno de sentido. Porque estamos necesitados precisamente de eso, de reconocernos como culpables y, de esta manera, implorar el perdón.

Con el *Mea culpa* («por mi culpa») entramos, por decirlo así, dentro de nosotros mismos, ocupándonos de nuestros propios asuntos y, por ello, con derecho, podemos pedir perdón a Dios, a los santos y a los hermanos contra los que hemos pecado.

Con el *Agnus Dei* («Cordero de Dios») miramos hacia el que, siendo pastor, se convirtió en cordero por nosotros y, como cordero, cargó con nuestros pecados; de modo que es justo golpearse el pecho en este momento y recordarnos, también de forma corporal, que sus hombros cargaron con nuestras culpas, que «con sus heridas hemos sido curados» (Is 53,5).

5. La voz humana

Es evidente que, en la liturgia del *Logos* —de la Palabra eterna— la palabra y, por consiguiente, también la voz humana, desempeñan un papel fundamental. En este pequeño libro, con el que no me propongo una introducción a la praxis de la liturgia, sino unas reflexiones sobre el espíritu de la liturgia, no es necesario que comentemos todas y cada una de las formas en que la voz humana interviene en la liturgia; a este propósito ya hemos dicho bastante en los capítulos precedentes, sobre todo en relación con la cuestión de la música sacra.

En primer lugar está la *oratio,* la oración del sacerdote, en la que éste, en nombre de toda la comunidad, se dirige al Padre, por medio de Cristo, en el Espíritu Santo. Luego

están las distintas formas de anuncio: las lecturas («los profetas y los apóstoles», se decía en la Iglesia antigua, entendiendo todo el Antiguo Testamento como profecía), el Evangelio (que se canta en las celebraciones más solemnes), el comentario a la palabra leída que, en sentido estricto, es competencia del obispo y, después, también del sacerdote y del diácono. Viene después la respuesta, mediante la cual la comunidad reunida acoge y hace suya la palabra. Esta estructura de palabra y respuesta, que es esencial para la liturgia, reproduce la estructura fundamental del proceso de la revelación en cuanto tal: en él palabra y respuesta, el discurso de Dios y la escucha acogedora de la esposa, la Iglesia, se implican mutuamente. La respuesta adquiere formas diversas en la liturgia: la aclamación, que para la antigua concepción jurídica tenía gran importancia. La aclamación confirma que la palabra ha sido acogida y completa, de esta manera, el proceso de la revelación, de la donación que Dios hace de sí mismo en la palabra. Éste es el sentido del *Amen*, del *Alleluia*, el *Et cum spiritu tuo*, etc. Una de los adquisiciones más importantes de la renovación litúrgica es el hecho de que el pueblo vuelva a responder directamente mediante la aclamación, sin la mediación de un representante, el acólito. Sólo así queda restaurada la verdadera estructura litúrgica que, a su vez, tal y como acabamos de verlo, concreta en la celebración litúrgica la estructura fundamental de la acción de Dios: Dios, Aquél que se revela, no quiso permanecer en el *solus Deus*, en el solus *Christus*, sino que se otorgó un cuerpo, encontró una esposa: busca, por tanto, una respuesta. Ése es, precisamente, el fin de la revelación.

Junto a la aclamación están las distintas formas de recepción meditativa de la Palabra, sobre todo en el canto del salmo (pero también en el himno), cuyas diversas manifestaciones (el responsorio y la antífona) no podemos

afrontar aquí. Y luego está el «cántico nuevo», el gran canto de la Iglesia que sale al encuentro de la música del cielo nuevo y la tierra nueva. Por ello, es conforme a la esencia de la liturgia cristiana que, junto al canto de la comunidad, ocupen un lugar preferente tanto el coro como los instrumentos musicales, lugar que ningún purismo del canto común les puede arrebatar. Claro que las posibilidades locales de concretarlo serán siempre distintas en cada caso, pero el hecho de que la Iglesia, en su conjunto, deba aspirar a lo máximo para Dios, es decir a una cultura que se convierta en punto de referencia también para la cultura mundana, es algo que se deriva, con intrínseca necesidad, de la naturaleza misma de la celebración litúrgica.

Nos damos cuenta, cada vez con mayor claridad, de que también el silencio forma parte de la liturgia. Al Dios que habla, le respondemos cantando y orando, pero el misterio más grande, que va más allá de cualquier palabra, nos invita también al silencio. Debe ser, naturalmente, más que una ausencia de palabras y acciones, un silencio lleno de contenido. De la liturgia esperamos precisamente esto, que nos ofrezca el silencio positivo en el que nos encontremos a nosotros mismos —el silencio que no es una simple pausa, en la que vienen a nosotros mil pensamientos y deseos, sino ese recogimiento que nos da la paz interior, que nos permite tomar aliento, que descubre lo que es verdaderamente importante—. Por esto mismo, no se puede «hacer» silencio, sin más, disponerlo como si fuera otra acción cualquiera. No es casual el hecho de que hoy se busquen por doquier ejercicios de introspección, una espiritualidad de vaciamiento: con ello se pone de relieve una necesidad interior del hombre que, al parecer, en la forma actual de nuestra liturgia, no se ha terminado de hacer respetar en sus derechos.

Para que el silencio sea fecundo —como acabamos de decir— no puede convertirse en una mera pausa en la liturgia, sino que tiene que ser, realmente, una parte constitutiva de su acontecer. ¿Cómo lograrlo? En los últimos tiempos se ha intentado introducir en la liturgia dos breves momentos de silencio que deben encontrar una respuesta: por una parte, se propone una breve pausa para la reflexión después de la homilía y, por otra, después de recibir la santa Comunión, como tiempo para un posible recogimiento interior.

La pausa de silencio después de la homilía ha resultado poco satisfactoria; causa una sensación de artificiosidad y, en el fondo, lo único que se espera es que el celebrante prosiga con la Misa. Con frecuencia, la misma homilía deja más preguntas o contradicciones que espacio para el encuentro con el Señor. Por lo general, debería concluir con una invitación a la oración que dé contenido a esa breve pausa. Pero, aun así, sigue siendo una pausa en la liturgia y no se convierte, de por sí, en una liturgia del silencio.

Más útil e interiormente justificado es el silencio después de la Comunión: es, de hecho, el momento para un diálogo íntimo con el Señor, que se nos ha dado —para el necesario «comunicarse», para entrar en el proceso de comunicación sin el cual la comunión exterior se convierte en un puro rito y se convierte en algo estéril—. Desgraciadamente también aquí nos encontramos, con frecuencia, con obstáculos que pueden comprometer este instante, precioso de por sí: la distribución de la Comunión continúa con la confusión provocada por el ir y venir, puesto que, a veces, dura demasiado en relación con el resto de la acción litúrgica; el sacerdote siente, entonces, la necesidad de continuar más rápido con la liturgia para que no se produzca un espacio vacío de espera e inquietud, cuando algunos ya se preparan para salir. En la medida de lo posi-

ble, habría que aprovechar, sin duda alguna, este silencio tras la Comunión, y dar a los fieles unos instantes para la oración interior.

Finalmente, también la preparación de las ofrendas se presenta, a veces, como un momento de silencio. Es algo muy sensato y fecundo cuando la preparación no se concibe como una acción exterior necesaria, sino como un proceso esencialmente interior, cuando se hace patente que el verdadero don del «sacrificio conforme a la Palabra» somos nosotros, precisamente, nosotros mismos, o hemos de llegar a serlo con nuestra participación en el acto con el que Jesucristo se ofrece a sí mismo al Padre, del que ya hemos hablado en la primera parte. De este modo, este silencio no es una simple espera hasta que se lleve a cabo un acto exterior, sino que el proceso exterior se corresponde con un proceso interior: la preparación de nosotros mismos; nos ponemos en camino, nos presentamos al Señor; le pedimos que nos prepare para la transformación. El silencio común es, por tanto, oración común, incluso acción común; es ponerse en camino desde el lugar de nuestra vida cotidiana hacia el Señor, para hacernos contemporáneos de Él. La formación litúrgica debería considerar cometido suyo el ayudar a que se dé este proceso interior, porque en la comunión del silencio este proceso interior se convierte, verdaderamente, en un acontecimiento litúrgico y, por tanto, en un silencio lleno de contenido.

La misma estructura de la liturgia prevé otros momentos de silencio. En primer lugar, está el silencio que hay inmediatamente después de la consagración, durante la elevación de las especies consagradas. Este silencio nos invita a dirigir la mirada a Cristo, a mirarlo desde dentro, en una contemplación que es, a la vez, agradecimiento, adoración y petición para nuestra transformación interior. Existen algunas objeciones, de moda hoy en día, que quie-

ren hacernos renunciar a este silencio después de la elevación. La ostensión de los dones sería un error medieval que habría alterado la estructura de la plegaria eucarística; sería expresión de una falsa piedad, concebida de una forma demasiado material, y no estaría en consonancia con la orientación interna de la Eucaristía. No sería Cristo el que debe ser adorado en la Eucaristía: al que invocamos en todo el Canon es, más bien, al Padre. No es necesario entrar aquí en los detalles de estas objeciones. La respuesta fundamental ya la hemos dado en el segundo capítulo acerca de la adoración de la Santísima Eucaristía, y sobre la corrección interna de la evolución medieval, que desarrollan lo que, desde un principio, estaba presente en la fe de la Iglesia. Es cierto que el canon está construido de forma trinitaria y que, por tanto, se dirige «por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre». Pero la liturgia no conoce, al respecto, posturas rígidas. El mismo misal reformado de 1970, pone en nuestros labios el saludo al Señor: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven Señor, Jesús». Quien participe en la Eucaristía, orando con fe, tiene que sentirse profundamente conmovido en el instante en el que el Señor desciende y transforma el pan y el vino, de tal manera que se convierten en su cuerpo y en su sangre. Ante este acontecimiento, no cabe otra reacción posible que la de caer de rodillas y saludarlo. La consagración es el momento de la gran *actio* de Dios en el mundo, por nosotros. Levanta nuestra mirada y nuestro corazón. Por un instante el mundo enmudece, todo guarda silencio, y en ese silencio tiene lugar el contacto con el Eterno; en lo que es un latido del corazón, salimos del tiempo para entrar en la presencia de Dios con nosotros.

Otro momento de silencio, indicado por la misma liturgia y que no interrumpe la acción litúrgica, sino que forma parte integrante de ella, son las oraciones que hace

el sacerdote en voz baja. Estas últimas, partiendo de una visión sociológica que ponga de relieve el activismo del ministerio sacerdotal en la Eucaristía, son mal vistas y, a ser posible, se suprimen. Al sacerdote se le define, sólo desde el punto de vista sociológico y funcional, como el «presidente» de la celebración litúrgica, que se concibe como una especie de reunión asamblearia. Como consecuencia de esto, debe ponerse en acción en función de la asamblea. Sin embargo, la tarea sacerdotal en la Eucaristía es algo más que presidir a los que intervienen en una asamblea. El sacerdote es el pre-sidente en el encuentro con el Dios vivo y, en cuanto persona, también está en camino hacia Él. Las oraciones que el sacerdote hace en silencio le invitan a personalizar su tarea, a entregarse al Señor, también con su mismo yo. Son, al mismo tiempo, un modo excelente de encaminarse como los demás al encuentro del Señor, de manera enteramente personal, pero a la vez yendo junto con los otros.

El número de estas oraciones sacerdotales se redujo drásticamente con motivo de la reforma litúrgica, pero, gracias a Dios, siguen y tienen que seguir existiendo. La primera con la que nos encontramos es una breve oración de preparación antes de la proclamación del Evangelio. El sacerdote debería rezarla de forma verdaderamente silenciosa y recogida, consciente de la responsabilidad que entraña el proclamar el Evangelio como es debido; consciente de que tenemos necesidad de purificar los labios y el corazón. Cuando el sacerdote lo hace de esta manera, sabrá también introducir a la comunidad a la dignidad y grandeza del Evangelio, ayudándole a reconocer ese hecho extraordinario de que la palabra de Dios venga a quedarse entre nosotros; así se creará un profundo clima de respeto y de escucha. Una vez más es necesaria la formación litúrgica para que se reconozca el sentido de lo que ocurre y, para que, en ese momento, todos nos levante-

mos, no sólo con el propio cuerpo, sino interiormente, y nuestros corazones se abran a la escucha del Evangelio.

Ya hemos hablado del significado de la preparación de las ofrendas, que no está del todo claro en la nueva liturgia. A la comunión le preceden dos oraciones muy bellas y profundas que ahora —para evitar silencios demasiado largos— son facultativas. Quizás más adelante se vuelva a tener tiempo de elegir ambas. Pero aun cuando ahora sólo se rece una de las dos, el sacerdote debería hacerlo en un silencioso recogimiento, como una preparación personal para el Señor, silencio que conduce también, a todos los demás, al silencio ante la sagrada presencia, para que ir a comulgar no degenere en una mera exterioridad. Esto es tanto más necesario desde el momento en que, en el *ordo* actual el intercambio de la paz provoca, a menudo, cierta confusión en la comunidad, en la que puede sonar como algo brusco la invitación a mirar al Cordero de Dios. Si, en un instante de silencio, realmente todos dirigen los ojos del corazón hacia el Cordero, este tiempo puede convertirse en tiempo de un bendito silencio.

Después de la comunión, también están previstas dos oraciones de acción de gracias que el sacerdote ha de rezar en silencio, mientras que los fieles, cada uno a su manera, deben y pueden, de un modo u otro, acompañarlo. A este respecto, quiero mencionar que, en los antiguos devocionarios, aparte de muchas cursiladas, es posible encontrar también un gran y precioso patrimonio de oraciones, que han ido creciendo desde una profunda experiencia interior y que, también hoy, pueden volver a convertirse en una escuela de oración. Lo que dice san Pablo en la Carta a los Romanos, que no sabemos pedir lo que conviene (8, 26), sigue teniendo vigencia actualmente, incluso más: ante Dios nos encontramos, a veces, sin palabras. Es verdad, el Espíritu Santo nos enseña a orar, nos da las palabras —como dice san Pablo—, pero también se sirve de

la mediación humana. Las oraciones que han surgido del corazón de personas creyentes, bajo la guía del Espíritu Santo, son para nosotros una escuela que el Espíritu Santo mismo nos ofrece, que va abriendo poco a poco nuestra boca que está muda, y nos ayuda a orar y a llenar el silencio.

Con disgusto de muchos liturgistas, en 1978 sostuve que no se ha dicho, en absoluto, que el canon *haya que* recitarlo en voz alta. Después de haber reflexionado, quiero volver a repetirlo una vez más con insistencia, con la esperanza de que, después de veinte años esta tesis encuentre un poco más de comprensión. Entretanto, los liturgistas alemanes, en su preocupación por reformar el misal, han puesto de manifiesto expresamente que, precisamente el punto culminante de la celebración eucarística, el canon, se ha convertido en su verdadero punto crítico. A partir de la reforma, se intentó hacerle frente, sobre todo con la invención continua de nuevas plegarias eucarísticas, cayendo, cada vez más en lo banal. La multiplicación de las palabras no supone una ayuda, es algo que en este tiempo se ha hecho evidente. Los liturgistas proponen ahora algunas ayudas, que, por otra parte, contienen elementos preocupantes. Pero, por lo que yo puedo ver, continúan negando la posibilidad de que también el silencio y precisamente el silencio, pueda contribuir a crear comunión ante Dios. No es, sin embargo, una coincidencia que en Jerusalén, incluso en tiempos más antiguos, se recitara parte del canon en silencio, y que en Occidente el silencio durante el canon —en parte acompañado del canto meditativo—, se haya convertido en norma. Quien explica todo esto como consecuencia de equívocos, procede con demasiada ligereza. En efecto, no es verdad que la recitación en voz alta, y sin interrupción, de la plegaria eucarística sea la condición para la participación de todos en la plegaria eucarística.

Mi propuesta de entonces era: por una parte, que la formación litúrgica tiene que conseguir que los fieles conozcan el significado esencial y la orientación fundamental del canon; por otra parte, las primeras palabras de las distintas oraciones, deberían pronunciarse en voz alta, como una invitación a toda la comunidad, de modo que, después, la oración en silencio de cada uno haga propio lo que se ha entonado y pueda llevar la dimensión personal a la dimensión comunitaria y la dimensión comunitaria en la dimensión personal. Quien personalmente haya sido testigo de esa unidad de la Iglesia en el silencio de la plegaria eucarística, ha experimentado lo que es el silencio lleno de contenido: un silencio que muestra, al mismo tiempo, un grito fuerte y penetrante que se dirige a Dios, una oración llena de espíritu. Aquí verdaderamente todos rezan juntos el canon, si bien mediante esa unión con el cometido particular del oficio sacerdotal. Aquí todos estamos unidos, asumidos por Cristo, guiados por el Espíritu Santo en la oración común ante el Padre, que es el sacrificio verdadero: el amor que reconcilia y une el mundo con Dios.

6. Los ornamentos litúrgicos

Los ornamentos litúrgicos —el alba, la estola y la casulla— que el sacerdote lleva durante la celebración de la sagrada eucaristía quieren evidenciar, ante todo, que el sacerdote no está aquí como persona particular, como éste o aquél, sino en el lugar de otro: Cristo. Su dimensión particular, individual, debe desaparecer para dar cabida a Cristo. «Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí», estas palabras con las que san Pablo expresa el nuevo ser del bautizado, partiendo de su experiencia personal de Cristo (Gál 2,20), tienen una validez específica para el

sacerdote celebrante. No es él el que importa, sino Cristo. No es él mismo el que se comunica a los hombres, sino que ha de comunicarlo a Él. Se convierte en instrumento de Cristo, no actúa por sí mismo, sino como mensajero, como presencia de otro —«*in persona Christi*»—, como dice la tradición litúrgica.

Los ornamentos litúrgicos nos recuerdan directamente los textos en que san Pablo habla de revestirse de Cristo: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo» dice en la Carta a los Gálatas (3,27). En la Carta a los Romanos esta imagen está relacionada con la contraposición de las dos formas de vida. Frente a los que desperdician su vida en comilonas y borracheras, en lujurias y desenfrenos, san Pablo señala el camino cristiano: «Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias» (13,14). En las cartas a los Efesios y a los Colosenses, esta misma idea cobra una forma aún más radical en lo que respecta a la antropología del hombre nuevo: «Y revestíos del hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,24). «Y revestíos del hombre nuevo que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos» (Col 3,10s).

Alguno ha lanzado la hipótesis de que la imagen del revestirse de Cristo se habría formado en analogía con la utilización de máscaras cultuales de determinadas divinidades, con ocasión de los ritos de iniciación a los cultos mistéricos. Sin embargo, en san Pablo no cuentan tanto las máscaras o el rito, sino el proceso de transformación interior, que mira a la renovación interior del hombre, al hacerse realmente igual a Dios. Y, en consecuencia, apunta también a la unidad del hombre, a la superación de las

barreras que han crecido y continúan desarrollándose en la historia de pecado del hombre. La imagen del revestirse de Cristo es, por tanto, una imagen dinámica, que apunta a la transformación del hombre y del mundo, a la nueva humanidad.

Los ornamentos litúrgicos recuerdan todo esto: este hacerse Cristo, y la nueva comunidad que ha de surgir a partir de aquí. Es para el sacerdote un desafío: entrar en la dinámica que lo saca fuera del enclaustramiento en su propio yo, y lo lleva a convertirse en una realidad nueva a partir de Cristo y por Cristo. Les recuerda, a su vez, a los que participan en la celebración, el nuevo camino, que comienza con el Bautismo y prosigue con la Eucaristía; camino hacia el mundo que ha de venir, y que, partiendo del sacramento, debe comunicarse y delinearse ya en nuestra vida cotidiana.

En las dos cartas a los Corintios, san Pablo da un paso más, hablando de la orientación escatológica, presente en la imagen de las vestiduras. En la Primera Carta a los Corintios dice: «En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad» (15,53). Una mirada aún más profunda desde el interior de su lucha y su esperanza nos la ofrece san Pablo en el capítulo quinto de la Segunda Carta a los Corintios. San Pablo califica al cuerpo de esta vida temporal como «tienda terrestre» que se desmorona y mira hacia delante, hacia una morada eterna en el cielo, no hecha por mano de hombre. Le da miedo la destrucción de la tienda, le da miedo la «desnudez» en la que puede encontrarse. Su esperanza es no encontrarse desnudo sino «revestido», conseguir la «casa celestial» —la vida definitiva— como vestido nuevo. El Apóstol no quiere perder el cuerpo, no quiere quedar privado del cuerpo. No quiere esa huida del alma de la «cárcel de la vida», como sostiene

la tradición pitagórica retomada por Platón. No desea la huida, sino la transformación. Espera en la resurrección.

La teología de la vestidura se convierte así en una teología del cuerpo. El cuerpo es algo más que el revestimiento exterior de la persona humana; forma parte del ser mismo del hombre, de su patrimonio esencial. Y, con todo, este cuerpo se desmorona, sólo es una tienda. Es provisional. Pero, al mismo tiempo, anticipación del cuerpo definitivo, la forma definitiva de la existencia humana.

Los ornamentos litúrgicos también hacen suyo este mensaje. Suponen una «sobreabundancia de vestiduras», no un «desvestirse», y la liturgia nos conduce por el camino de esta «sobreabundancia de vestiduras», por el camino de la salvación del cuerpo en el cuerpo resucitado de Jesucristo, que es la nueva «casa que no ha sido levantada por mano de hombre y que tiene una duración eterna en los cielos» (2 Cor 5,1). El cuerpo de Cristo que recibimos en la Eucaristía y al que nos unimos en la Eucaristía («un solo cuerpo con él», cf. 1 Cor 6,12-20), nos salva de la «desnudez»; de la desnudez que no nos permitiría presentarnos ante Dios. Desde esta perspectiva paulina, siempre he sentido un especial afecto por la antigua fórmula de distribución de la eucaristía: «El cuerpo de Cristo guarde tu alma para la vida eterna». Estas palabras transforman en oración la enseñanza de 2 Cor 5,1-10. El alma, por sí sola sería un triste fragmento. Pero ya antes de la resurrección común de todos, entra en el cuerpo de Cristo que se convierte, por decirlo así, en nuestro cuerpo, al igual que nosotros debemos convertirnos en su cuerpo.

El cuerpo (de Cristo) guarda el alma para la vida eterna: esta afirmación es una paradoja absurda para el pensamiento griego, pero desde la perspectiva del Cristo resucitado es una esperanza viva. Los ornamentos litúrgicos remiten más allá del significado de las vestiduras exteriores, son anticipación de la vestidura nueva, del cuerpo re-

sucitado de Jesucristo, son anticipación de lo nuevo que nos espera después de la destrucción de esta «tienda» y que nos da una «morada permanente» (cf. Jn 14,2: «En la casa de mi Padre hay muchas estancias»; la palabra que aquí se traduce por estancias, en realidad, significa «morada», precisamente para indicar el carácter definitivo, la necesidad de permanecer en ella).

En su reflexión sobre la teología de las vestiduras, los Padres han tomado en consideración otros dos textos que, también nosotros queremos retomar en este momento, para llegar a una mejor comprensión de los ornamentos litúrgicos. En primer lugar está la historia del hijo pródigo, en la que el Padre, después de haber abrazado al que ha vuelto a casa, da la orden: «Traed aprisa el mejor vestido...» (Lc 15, 22). El texto griego dice el «primer» vestido y fue así como lo leyeron y entendieron los Padres. El primer vestido es para ellos el vestido en el que fue creado Adán y que había perdido por querer hacerse igual a Dios. Desde entonces, todos los vestidos que el hombre lleva no son más que pobres sucedáneos de la luz de Dios, que proviene del interior y que era su verdadero «vestido». De este modo, los Padres vislumbraban en la historia del hijo pródigo y su vuelta a casa, la historia de la caída de Adán, la caída del hombre (cf. Gn 2,7), y entendieron la parábola de Jesús, al mismo tiempo, como el anuncio de la vuelta a casa y la reconciliación del hombre: el que vuelve a la fe, vuelve a casa, recupera el «primer» vestido; queda revestido, nuevamente, de la misericordia y del amor de Dios, que son su verdadera belleza.

El vestido blanco que se entregaba en el bautismo, quería aludir a este gran acontecimiento histórico y, al mismo tiempo, anticipar el vestido blanco de la eternidad, del que habla el Apocalipsis (19,8), expresión de la pureza y belleza del Resucitado. El gran arco que va desde la

creación y la caída de Adán hasta el vestido blanco de la eternidad, está contenido en el simbolismo de los ornamentos litúrgicos y todo ello fundado en el centro cristológico: «Revestíos de Cristo», sed, ya ahora, una sola cosa con Él, miembros de su cuerpo.

7. La materia

La liturgia católica es la liturgia de la Palabra encarnada, encarnada hacia la resurrección. Y es, como habíamos visto, liturgia cósmica. Por tanto, es evidente que en ella no sólo desempeñan un papel esencial el cuerpo humano y los signos del cosmos: también la materia de este mundo forma parte de ella. La materia entra en la liturgia de dos formas. Por una parte en forma de diversos símbolos: la sagrada hoguera de la noche de Pascua, el cirio y, de nuevo, la llama que arde en él, los distintos utensilios litúrgicos, la campana, el mantel del altar, etc. Romano Guardini redescubrió el significado de este mundo simbólico, con su pequeño libro sobre los «signos sagrados». El obispo de Klagenfurt, monseñor Kapellari nos ha obsequiado recientemente, con un nuevo libro que contiene muchas imágenes y en el que continúa, profundiza y actualiza las conclusiones de Guardini, de tal suerte que no es necesario tratar aquí este aspecto.

El segundo modo, aún más importante, en el que la materia de este mundo entra en la liturgia, lo encontramos en los sacramentos, que constituyen la liturgia en sentido estricto (precisamente porque no han sido inventados por los hombres, sino que su estructura esencial se nos ha ofrecido por el Señor mismo). Tres de los siete sacramentos se refieren directamente al hombre en cuanto persona, en algunos de los puntos cruciales más determinados y

fundamentales de su vida y, por consiguiente, no necesitan otra «materia» que el hombre mismo en la situación a la que apunta el sacramento. En primer lugar está la confesión, en que nosotros, como pecadores, pedimos la palabra de perdón y renovación; después está la ordenación sacerdotal, en la que el Señor, a través de la imposición de las manos por parte del obispo, da la misión y la autoridad para seguir el ministerio apostólico; después está el matrimonio, en el que dos personas se ofrecen recíprocamente para una convivencia que dura toda la vida, convirtiéndose, de este modo, en imagen real, vívida y actual, de la alianza entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 4, 27-32).

Pero luego están los cuatro sacramentos —bautismo, confirmación, eucaristía y unción de enfermos— en los que las realidades materiales se convierten en portadoras de la acción de Dios para con nosotros. No entra en los planteamientos de este pequeño libro el desarrollar una teología de los sacramentos. Sólo quiero aludir brevemente a los elementos que entran a formar parte de la liturgia como mediación del actuar de Dios. Puesto que son elementos que el Señor ha elegido, son muy significativos; hay que meditar sobre ellos en cuanto tales para comprender mejor el espíritu de la liturgia. Son el agua, el aceite (de oliva), el pan (de trigo) y el vino. Recordemos aquí, entre paréntesis, que de los cuatro elementos del mundo antiguo —agua, aire, fuego, tierra— los tres primeros constituyen símbolos del Espíritu Santo, mientras que la tierra representa al hombre, que procede de la tierra y vuelve a ella. El fuego y el aliento de aire están presentes de diversas formas en el simbolismo de la liturgia, pero sólo el agua que, a su vez, viene de arriba, pero también forma parte de la misma tierra, se ha convertido, en cuanto elemento primordial de la vida, en materia sacramental en sentido estricto.

La Tradición de la Iglesia distingue un doble simbolismo en el agua, el agua salada del mar es el símbolo de la muerte, de la amenaza y el peligro; recuerda al Mar Rojo que se convirtió en trampa mortal para los egipcios y del que fueron salvados los israelitas. El bautismo es una especie de paso a través del Mar Rojo. Incluye un acontecimiento de muerte. Es más que un baño o que un lavado, alcanza el fundamento de la existencia llegando hasta la profundidad de la misma muerte. Es la comunión de cruz con Cristo; precisamente eso es lo que quiere expresar la imagen del Mar Rojo, que es una imagen de muerte y resurrección (cf. Rom 6,1-11). Por otra parte, el agua viva que mana de la fuente es una expresión de la fuente de toda vida, es el símbolo de la vida por antonomasia. Por esto, en la antigua Iglesia estaba prescrito que el bautismo había de ser administrado con «agua viva», con agua de manantial, de tal modo que el bautismo se experimentara como el inicio de una vida nueva.

Los Padres solían considerar la conclusión del relato de la Pasión, tal y como lo cuenta san Juan, como un trasfondo de esto: del costado abierto de Jesús salen sangre y agua; el bautismo y la eucaristía nacen del corazón traspasado de Jesús. Él se ha convertido en la fuente viva que nos da la vida (Jn 19,34s; 1 Jn 5,6). En la fiesta de los Tabernáculos, Jesús había profetizado: «El que tenga sed, que venga a mí; que el que cree en mí que beba (como dice la Escritura: de sus entrañas manarán torrentes de agua viva). Decía esto refiriéndose al Espíritu, que había de recibir los que creyeran en Él» (Jn 7,37-39). El bautizado se convierte, él mismo, en una fuente. Si pensamos en los grandes santos de la historia, de los que realmente corrieron ríos de fe, de esperanza y de amor, entendemos esta palabra y entendemos algo de la dinámica del bautismo, de la promesa y del compromiso que entraña.

Si consideramos los otros tres elementos presentes en los sacramentos de la Iglesia —aceite de oliva, pan de trigo y vino— salta a la vista una diferencia fundamental con respecto al agua. Mientras que el agua es un elemento vital para toda la tierra y, de este modo, se adapta para ser en todo lugar la puerta de entrada en la comunión con Cristo, en el caso de los otros tres elementos se trata de dones típicos del ámbito mediterráneo. Nos encontramos, de manera explícita, con esta tríada en el grandioso salmo de la creación (104), donde el que ora da gracias a Dios por haberle dado al hombre el alimento: «y vino que le alegra el corazón; y aceite que da brillo a su rostro, y pan que le da fuerzas » (versículo 14s). Estos tres elementos de la vida mediterránea, son expresión de la bondad de la creación en la que recibimos la bondad del mismo Creador. Y ahora se convierten en los dones de una bondad aún mayor: de una bondad que hace resplandecer nuestro rostro de una manera nueva, a semejanza del «Ungido» de Dios, de su Hijo amado Jesucristo; de una bondad que convierte el pan y el vino de la tierra en el cuerpo y la sangre del Redentor, de modo que, por medio del Hijo hecho hombre, nos comunicamos con el mismo Dios, Uno y Trino.

A este respecto se hace hoy la objeción de que, realmente, estos dones tendrían su fuerza simbólica únicamente en el ámbito mediterráneo; en otros contextos culturales deberían remplazarse por los elementos que allí les correspondan. Es la misma cuestión que nos habíamos encontrado cuando hablamos de la inversión de los símbolos cósmicos en el hemisferio austral. Y también aquí vuelve a ser cierto que, en la confrontación entre cultura e historia, la primacía le corresponde a la historia. Dios ha actuado en la historia de forma inmediata y, por medio de ella, ha dotado a los dones de la tierra de su significado. Los elementos se convierten en sacramentos mediante la

vinculación con la historia única de Dios con los hombres, en Jesucristo. Repitámoslo una vez más: encarnación no significa arbitrariedad, sino todo lo contrario, nos liga a la historia de entonces que desde fuera puede parecer arbitraria. Sin embargo, es la forma de la historia querida por Dios, y para nosotros es la huella fiable que Él ha dejado en la tierra; es la garantía de que no somos nosotros los que nos inventamos algo, sino que realmente somos tocados por Él y realmente entramos en contacto con Él. Precisamente por medio de la particularidad de un acontecimiento único, del aquí y ahora, salimos de la indeterminación del «siempre y nunca» mítico. Cristo viene a nosotros con este rostro particular, con esta peculiar figura humana y, precisamente de este modo, nos convierte en hermanos, más allá de todas las fronteras. Precisamente así reconocemos: «Es el Señor» (Jn 21,7).

BIBLIOGRAFÍA

Adam, A., y Berger, R., *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Herder (Freiburg 1980).

Corbon, J., *Liturgie de Source*, Cerf (Paris 1980). En alemán: Johannes Verlag (Einsiedeln 1981).

Kunzler, M., *Die Liturgie der Kirche*, Amateca, Lehrbücher zur katholischen Theologie, vol. X, Bonifatius (Paderborn 1991). En español: *La liturgia de la Iglesia*, traducción de Salvador Martínez Ruiz, EDICEP (Valencia 1999).

—, *Porta orientalis*, Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Bonifatius (Paderborn 1993).

Lang, B, Heiliges Spiel, *Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Beck (München 1998). Existe también la versión inglesa: B. Lang, *Sacred Games: a history of Sacred Worship*, Yale University Press (New Haven 1997).

Martimort, G. (ed.), *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Edition Nouvell, 4 volúmenes, Desclée (Paris 1983-1984). En español: *La Iglesia en oración: Introducción a la Liturgia*, traducción de Joan Llopis, Herder (Barcelona 1987)].

Meyer, H. B.; Auf der Maur, H.; Fischer, B; Häubling, A. A., y Kleinheyer, B. (ed.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Pustet (Regensburg 1984 ss). Hasta ahora han sido publicadas las partes 3 (Gestalt des Gottesdienstes), 4 (Eucharistie), 5 y 6,1 (Feiern im Rhythmus der Zeit), 7,1 (Sakramentliche Feiern I), 7,2 (Sakramentliche Feiern I,2), y 8 (Sakramentliche Feiern).

Nichols, O. P., *Looking at the Liturgy. A critical view of its contemporary form*, Ignatius Press (San Francisco 1996).

Ratzinger, J., *Das Fest des Glaubens*, Johannes Verlag (Einsiedeln 1981). En español: *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, traducción de María del Carmen García del Carrizo, Desclée de Brouwer (Bilbao 1999).

—, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Herder (Freiburg 1995). En español: *Un*

canto nuevo para el Señor: la fe en Jesucristo y la liturgia hoy, Ediciones Sígueme (Salamanca 1999).

Sartore, D., y Triacca, E. (ed.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline (Cinisello Balsamo, Milano 1983). En español: *Nuevo Diccionario de la Liturgia*, traducción de Severiano Blanco Pacheco y otros, Ediciones Paulinas (Madrid 1996).

Es fundamental la exposición que hace el Catecismo de la Iglesia Católica (CCE) de la teología de la liturgia, nn. 1077-1112.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

Cuarta Parte
LA FORMA LITÚRGICA